مختصر كتاب

المقاصد عند الإمام الشاطبي

للدكتور محمود عبد الهادي فاعور

مختصر كتاب

المقاصد عند الإمام الشاطبي

للدكتور محمود عبد الهادي فاعور

إعداد

عبد الحميد عبد الحميد

بسم الله الرحمن الرحيم

تقديم مؤلف كتاب "المقاصد عند الإمام الشاطبي"

الدكتور محمود عبد الهادي فاعور

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيدنا محمّدٍ، وعلى آله وصحابته أجمعين، ومن تبعهم بإحسانٍ إلى يوم الدين، أما بعد:

فإذا كانت الأمة لا تنهض إلا بدولة جامعة، ورأس يقرر ويقود، وجوارح تحمي وتنفذ وتفعل، فإن العلماء هم العينان والبصر، والعقل الذي يوجه الجوارح ويفعّل قواها. وإذا كان من ضرورات النهضة انتشار التفكير السياسي، بحيث يكون المسؤولون والقادة الفعليون سياسيين، فإن وجود هذا التفكير يحتاج إلى عقيدة سياسية، وإلى قواعد وأحكام عامة وفرعية، تحدّد المسؤوليات، وتضبط المواقف والقرارات، فتميز الخبيث من الطيب، والحق من الباطل. وهذا إنما يبيّنه للمسلمين المجتهدون، وينشره العلماء الفقهاء، يزوّدون به القادة والمسؤولين وسائر الناس.

وكما يبيّن هذا الأمرُ أهميةَ العلماء في الأمة ولها، وأهمية قيامهم بواجباتهم لبناء صرح الإسلام وسيادته وسلطانه، فهو يبيّن أيضاً خطر التقصير في القيام بهذا الدور أو الغفلة عنه، لأنه يُضعف العلمَ بالشرع وأحكامه، فيجعل على العينين غشاوة، ويوهم بأن العقيدةَ غير سياسية، وأن الإسلام غير سياسي، ويوظّف طاقات الأمة وقواها في ما يضرها ولا يحميها، ويجعلها عُرضة للشرذمة والضياع.

والأخطر من ذلك تغيير مضامين الشرع وتبديل أحكامه، بما يضرب التفكير السياسي الإسلامي، فيُفرّغ الإسلام من مضامينه السياسية، ويحشوه شيئاً آخر يخدم ما يضادُّه ويناقضه، كالأفكار الغربية في الديمقراطية والحريات العامة وما شاكلها. ولطالما استعمل أعداء الإسلام هذه الجبهة في محاربة الإسلام المسلمين. ومن ذلك في هذا العصر وصفهم الإسلام بالإرهاب، وهم يقصدون بذلك أفكار الإسلام السياسي، أو الخلافة وسائر الأحكام الإسلامية السياسية.

إن عناوين عمليات التضليل هذه كثيرة، منها التجديد والتطوير والعصرنة، والمصالح والضرورات والموازنات. ومن أخطر ما يندرج فيها الترويجُ لها تحت عنوان مقاصد الشريعة، ثم جعل تحقيق المصالح والمنافع عملاً مشروعاً بغير احتكام إلى أدلة الشرع، ولكن بالعنوان العام الذي هو مقاصد الشريعة. والأمر نفسه يقال عن اجتناب ما يرى فيه المرء مفسدةً أو أذى. وبهذا يتم تبديل جزءٍ من أحكام الشرع أو مسخها ونسخها، وبهذا أيضاً ينفتح المجال أمام كل مُحرّف أو عابث بالشرع، ليخدع الناس أو يخادعهم بأن ما يفتريه مشروعٌ، ودليله مقاصد الشريعة! وتروّجِ أبواق التحريف لهكذا مزاعم، ويتم تلميع أصحابها فيوصفون بالتجديد والعلم المقاصدي!

ومما يتضمنه هذا التحريف والاجتراء على الشريعة تصوير الأمر وكأن المطلوب شرعاً المحافظةُ على كليات الشريعة أو أهدافها القطعية فقط، ويزعمون أن هذه هي مقاصدها وثوابتها. أما الأحكام الشرعية الأخرى فهي جزئيات أو فروع تُتَّخذ وسائلَ لأجل تحقيق المقاصد، وهي غير ملزِمة شرعاً، ولا تُعَدُّ من ثوابت الشرع، فيمكن تبديلها لأنها مجرد وسائل تتغير وتتبدّل بحسب المصالح والضرورات والحاجات، وبحسب الأزمنة والأمكنة. وبهذا التأصيل المفترى يتم القضاء على الشريعة باسم مقاصد الشريعة! فهل هذا من مقاصد الشريعة أو من أهدافها فعلاً؟!

لا شك أن للشريعة مقاصد، ولكنها مقاصد الشارع الذي أنزل الشريعة، وليست مقاصد أحدٍ من الناس. فمقاصد الشريعة تؤخذ من نصوص الشريعة ومن دلالاتِها، وليس من رؤى أتباع المصالح والأهواء. والقول بأن الملزِم هو المقاصد فقط، أما سائر فروع الشريعة فهي ظنية وغير مُلزمة، هو افتراءٌ على الشريعة، وهو ضلال وتضليل لا محل له، لا في الشريعة ولا في مقاصدها.

إن موضوع مقاصد الشريعة من مواضيع أصول الفقه الدقيقة والعميقة، وقد تعرض له علماء راسخون في العلم، وكان أكثر من تعرّض له شرحاً واستقصاءً، وتأصيلاً وتقريراً، الإمام الشاطبي رحمه الله في كتابه المتميز "الموافقات في أصول الفقه". وقد حقق الكتابَ عددٌ من العلماء، وأشاروا إلى أهميته وصعوبته. وترجع هذه الصعوبة إلى اتصاف الكتاب ومؤلفه بالعلم والتخصص، والدقة والعمق. وقد نبّه الشاطبي

نفسه إلى أن من ينظر في كتاب "الموافقات" ينبغي أن يكون ريّان من علوم الشريعة، وإلا انقلب ما فيه من نعمة إلى عكسها. وهذا ما حصل مع الذين قرأوا الكتاب وقصَّروا في التعمق والتأني للوقوف على حقيقة فكرة المقاصد عند الشاطبي، أو الذين لجأوا إليه وهم يميلون إلى آراء توهّموها، لعلهم يجدون مستمسكاً بعالمٍ كبير يسوّغ تجاوز أحكام الشريعة أو مخالفتها بحجة مقاصدها.

لقد حصل هذا الأمر مع عدد من الذين تكلموا في المقاصد مستندين إلى كتاب "الموافقات"، كالدكتور صلاح الصاوي مثلاً في مقالة نشرها في مجلة "الصراط المستقيم" في فرجينيا في الولايات المتحدة عام ١٩٩٦م بعنوان: "العمل السياسي في المجتمع الأميركي"، والشيخ راشد الغنوشي في كتابه "الحريات العامة في الدولة الإسلامية"، والدكتور أحمد الريسوني في كتابه "نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي"، وظهر ذلك في مواضع من كتاب "ضوابط المصلحة" للدكتور محمد سعيد رمضان البوطي، حيث نقل نصوصاً من "الموافقات" واستعملها بغير دلالتها، وأحياناً بعكسها.

بل إن بعض محققي كتاب "الموافقات" من أهل العلم وحسن القصد، وقعوا في أخطاء جوهرية، من ذلك مثلاً ذلك عدم إدراكهم الفرقَ بين "الجزئي" و"الفرع" في مصطلحات الشاطبي ومنهجه.

إنّ التذرع بالشاطبي وفكرته في المقاصد لتوهين التمسك بالأحكام الشرعية الفرعية أو الظنية هو جبهة من جبهات الحرب على الإسلام، يراد بها صرف المسلمين عن التمسك بالإسلام، وعن مواجهة الغزو الغربي الفكري العلماني، والسياسي الاستعماري. وقد كان هذا الأمر دافعاً لي لدراسة فكرة المقاصد دراسة تفصيلية، والوقوف على حقيقتها وحقيقة ما جاء به الشاطبي بشأنها. فوضعت في ذلك كتاب "المقاصد عند الإمام الشاطبي"، سائلاً الله تعالى أن يكتب لي فيه الأجر والرضى، وأن يجعله من أسباب رفع جهل الجاهلين في هذا الأمر، وكشفِ أعداء الإسلام وفضحهم، وإجهاض خططهم، ورد كيدهم عليهم، إنه على ما يشاء قدير.

ورغم دقة موضوع مقاصد الشريعة، وما يتطلبه من مقدمات لفهمه، وندرة الخائضين فيه إلى نهايته، فقد حظي كتابي "المقاصد عند الإمام الشاطبي" بعدد من مهتمين جادّين، كان لهم جَلَد النظر المتأنّي والمتابعة، فأدركوا الفرق الشاسع بين حقيقة فكرة المقاصد عند الشاطبي، وما يُشاع عنها مما يخدم توهين الأحكام الشرعية والتفلت من وجوب التزامها.

ولقد كان من أهم ما علمته في هذا الأمر مختصرٌ للكتاب أعدَّه أخٌ فاضل هو الأستاذ عبد الحميد عبد الحميد، وقد فاجأني وسرّني بنسخةٍ منه، أرسلها لي طالباً رأيي فيها وتعليقي عليها. ولقد حمدت الله تعالى على أنّ في الأمة رجالاً ينشدون الحق، ويُنقِّبون للتمييز بين الحق والباطل، وبين الغث والسمين، يتمسكون بالحقائق، ويذبّون عن هذا الدين.

ولقد قرأت المختصر الذي كتبه الأستاذ عبد الحميد عبد الحميد لكتاب "المقاصد عند الإمام الشاطبي"، فوجدته اختصاراً واعياً ودقيقاً وأميناً لما حواه الكتاب، ووجدته أيضاً يحسن اختيار ما يبرزه من الكتاب، لبيان ما قصد الكتابُ بيانه من فكرة الشاطبي في المقاصد ومنهجه في تقريرها.

وإنني إذ أعبّر عن شكري لاهتمام الأستاذ عبد الحميد بهذا الشأن المهم من شؤون الأمة، وحرصه على تحرير الفكر الإسلامي من أسباب التحريف والضعف والانحطاط، فإنني أعبّر أيضاً عن تقديري للجهد الذي بذله لإخراج هذا المختصر بهذه الدقة والأمانة في التزام الأصل الذي اختصره، وفي الوقت نفسه أدعوه وأدعو نفسي والعاملين لمواجهة أعداء الإسلام والمسلمين إلى الثبات والمزيد من العطاء والتقديم في هذا السبيل.

﴿أَلَمْ تَرَ كَيْفَ ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ ۞ تُؤْتِي أُكُلَهَا كُلَّ حِينٍ بِإِذْنِ رَبِّهَا وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ﴾ (إبراهيم: الآيتان ٢٤، ٢٥).

د. محمود عبد الهادي فاعور

صيدا في ١٨ شعبان ١٤٤٢هـ / ٣١ آذار ٢٠٢١م.

مقدّمة

إن سبب تأليف هذا الكتاب هو تلك النبتة النابتة بين المسلمين، التي بدّلت وحرّفت، وأضفت على أحكام الكفر صفة الشرعية، ففرّغت الإسلام من مضمونه وحشته شيئاً آخر، متذرعة بالتجديد، ومتكئة على فكرة المقاصد، والمصالح والمفاسد. فبدل أن تكون المصلحة حيث يكون الشرع، زعموا أن الشرع يكون حيث تكون المصلحة، وصارت مقاصد الشريعة وسيلة إلى التحلل من الالتزام بالشريعة! ونسبوا ما جاؤوا به إلى الإمام الشاطبي رحمه الله، وإلى كتابه الشهير "الموافقات"! والشاطبي وكتابه بريئان تماماً مما نسب إليهما. بل على العكس، فهؤلاء مبتدعة في نظر الشاطبي، يحذّر منهم ويحمل عليهم. فكان تأليف هذا الكتاب:

١. لبيان فكرة الشاطبي عن المقاصد، والمصالح والمفاسد، وبيان منهجه وجديده في كتابه "الموافقات".

٢. ولبيان أن مقاصد الشريعة لا تنقض الشريعة، بل مقاصد الشريعة هي فرع للشريعة، والشريعة هي الأصل، ولا يصح أن يرجع الفرع على الأصل بالإبطال.

٣. ولبيان أنه لا مستمسك لمن أراد أن يبدل أو يغير في أحكام الشريعة بحجة مقاصدها، لا مستمسك له بالشاطبي ولا بكتابه "الموافقات".

. تعريف بالشاطبي وعصره:

هو أبو إسحق إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي، من علماء المالكية في الأندلس. اشتهر بالشاطبي نسبة إلى شاطبة موطن آبائه، الذين لجؤوا منها إلى غرناطة بعد سقوط الأولى بيد النصارى، حيث عاش حياته كلها في غرناطة في عهد ملوك بني الأحمر في القرن الثامن الهجري. والمعتمد في وفاته أنها كانت سنة ٧٩٠هـ / ١٣٨٨م، قبل سقوط كامل الأندلس بيد النصارى بمائة عام ونيف.

وقد بدأ عهد بني الأحمر بمحمد بن يوسف بن نصر مؤسس الدولة في غرناطة سنة ٦٣٥هـ / ١٢٣٨م، والتي وقفت في وجه جيوش الشمال النصرانية، إلا أنها لم تستطع حماية المسلمين في الأندلس، حيث سقطت المدن والحصون تباعاً، وصارت غرناطة ملجأ للفارين من زحف الممالك النصرانية المتحدة عليها، البرتغال وأرغون وقشتالة. واستمر حال الدولة مع أعدائها على مدى قرنين ونصف، تهزمهم في معركة، وتنهزم أمامهم في أخرى، ويدعم الإنجليز القشتاليين فيستنجد المسلمون ببني مرين في المغرب، وينتصر الإسبان في موقعة فيعيثون في الأرض الفساد، ثم تعقد معاهدة صلح فيسود الأمن والسلام البلاد نصف قرن، ثم تعود المعارك إلى أن يسقط جبل طارق بيد القشتاليين، ويقف وصول الإمدادات من المغرب، مما يضطر أبا عبد الله الصغير أخيراً إلى تسليم غرناطة سنة ٨٩٧هـ / ١٤٩٢م لملكي قشتالة وأرغون، والرحيل إلى المغرب باكياً مثل النساء ملكاً مضاعاً لم يحافظ عليه مثل الرجال.

في هذا الجو السياسي العاصف خارجياً، والذي شهد عدة انقلابات داخلية بالاستيلاء على السلطة، عاش الإمام الشاطبي في ظل وضع اقتصادي للدولة متراجع، تفاقمت فيه الحاجة ونقص الغذاء، مما دفع الناس إلى استغلال الموارد البحرية، وفقدت الثروة والمدخرات، وضعفت قدرة الدولة على القيام بحاجات الناس، فاحتاجت إلى فرض ضرائب لم يُجِزها من علماء عصره سوى الشاطبي، شرط أن يوظفها الإمام إذا كان عدلاً على الأغنياء والمترفين الذين لم يخلُ منهم المجتمع.

أما الحالة الثقافية والعلمية فقد كانت مزدهرة مقارنة بمستواها في أوروبا أو المغرب، حيث صارت غرناطة مجمعاً للعلماء الوافدين من سائر أنحاء الأندلس، وكان التعليم والتأليف ناشطين في شتى فروع العلم التجريبية والشرعية والفلسفية، وكان للمفكرين والعلماء محاولات للإصلاح ودعوة إلى الجهاد وبث روح العزم في النفوس وتبصير بالخطر المحدق. إلا أن هذه الحالة العلمية النشطة لم تكن نتيجة عافية سياسية حاضرة، بل كانت من بقايا الازدهار العلمي السابق في القرون الخالية، مما جعلها تقتصر على بيان وحفظ ما هو موجود من العلوم، حيث لم تكن المؤلفات الجديدة سوى شروح واختصارات، كما هو الحال دائماً في ظل تردي الواقع السياسي.

لذلك فقد كان اتجاه المجتمع في حركته الثقافية والعلمية اتجاه تخلف وانحدار، فانتشرت البدع، ولم يعد يُقبل الرأي المخالف أو غير السائد ولو نهضت له الأدلة، وصدرت الفتاوى بناء على تقليد أعمى. وقد حمّل الإمام الشاطبي تبعة هذا الجهل للعلماء الذين يفتون للحاكم بما يريد، أو لأقربائهم ومقلديهم، فيغيّرون الأحكام بحجة التيسير أو الضرورات، مما أسس لخصومة بينه وبين علماء عصره الذين رموه بالتهم المختلفة، وأدى إلى تأليفه لكتاب "الموافقات"، الذي حاول فيه وضع أصول لضبط منهجية التفكير والاستنباط الشرعي، أو منهج لتقرير الأصول واستنباط الفروع، فهو كتاب في أصول الأصول. ثم ألف كتاب "الاعتصام" الذي بيّن فيه البدع المنتشرة وردّ عليها.

إلا أن نذير النهاية الأكبر لهذا المجتمع الأندلسي كان الافتقار إلى التفكير السياسي، وعدم اهتمام العلماء بالسياسة، رغم الاضطرابات الداخلية، والتهديدات الخارجية، والحروب المستمرة، وتساقط المدن، ولجوء المسلمين إلى غرناطة، والاستعانة الدائمة بالمسلمين في المغرب، مع المحافظة على التجزئة والتقسيم إلى دويلات! مما ينبئ بالمصير الأسود المقبل.. فلا نجد في كتب الشاطبي مثلاً ما يدل على اهتمامه بالأوضاع السياسية سوى فتاواه للناس بألا يبيعوا للكافر ما يتقوى به، أو بجواز فرض الضرائب على الأغنياء للضرورة شرط أن يكون الإمام عدلاً.

الفصل الأول

التمهيد لنشوء فكرة مقاصد الشريعة

وضع الإمام الشافعي رحمه الله أول لبنة في صرح علم أصول الفقه، محدداً أصول الاستنباط في قواعد عامة وكلية، وتوالت بعده تآليف العلماء مختلفين معه أحياناً ومتفقين في غالب الأحيان، وساروا في التأليف على طريقتين: طريقة المتكلمين من الشافعية والجمهور، وطريقة الفقهاء الأحناف. ثم جاء نفر من العلماء فجمعوا بين الطريقتين، في تأثر من أتباع طريقة الفقهاء بطريقة المتكلمين، ومحاولات للإحاطة بمختلف الأقوال المتفقة والمتعارضة في كتب جامعة، إلى أن جاء الشاطبي وقام بمحاولته الإصلاحية للتوفيق بين الطريقتين.

لقد ظهر الخلاف بين أصحاب الطريقتين أكثر ما ظهر في مباحث القياس والتعليل ومسالك العلة. ونتيجة هذا الخلاف انبثقت فكرة مقاصد الشريعة على يد الإمام الجويني رحمه الله، التي تقوم على أن الشريعة إنما وضعت لأجل مصالح العباد في الدارين. فمصالح الآخرة هي نوال رضى الله والفوز بالجنة والنجاة من النار، ومصالح الدنيا هي ما يسعى الإنسان إلى تحصيله أو المحافظة عليه، أو إلى درئه واتقائه لأجل عيشه. حيث ذهب أكثر العلماء إلى أنها ترجع إلى خمسة أمور، هي بمثابة الأصول التي ترجع إليها كل المصالح، وهي حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال، وهي الضروريات التي تؤدي أحكام الشريعة إلى حفظها. ولما كانت هذه المصالح نتائج للشريعة فقد ذهب البعض إلى أنها علل للشريعة، وذهب الآخرون إلى أنها مقاصد وليست عللاً. وجاء الشاطبي بفكرة أن مقاصد الشريعة هي عللها، لكن ثبوت كون المقصد مقصداً شرعياً يحتاج إلى دليل شرعي، في منهج متميز عن سابقيه، سعى فيه إلى التوفيق بين المختلفين، ولذلك سمي كتابه بـ"الموافقات".

وأصل الخلاف هو الجواب على سؤال: هل يجوز تعليل الحكم الشرعي بمصلحة يرى المجتهد أنها مقصودة بالحكم، وهو ما يسمى التعليل بالوصف المناسب، أي المعنى الذي يراه المجتهد مناسباً ليكون

مقصوداً للشارع. فهل كون الوصف مناسباً دليل على كونه علة؟ وفي عبارة أخرى: هل المناسبة مسلك من مسالك العلة؟ هذا أصل الخلاف.

ولأن الناس مختلفون في أفهامهم ومداركهم، فالوصف الذي يدّعيه مجتهد أنه مناسب قد يراه مجتهد آخر غير مناسب، فلا بد من ضابط شرعي. وادّعاء مناسبة الوصف بدون دليل شرعي على مناسبته هو مجرد تخيل. لذلك أطلق على المناسبة اسم الإخالة. والوصف المناسب المخيّل إما أن يلغى أو يعتبر شرعاً بحسب توفر الدليل الشرعي على رده أو قبوله. والاختلاف بين العلماء في حقيقته هو اختلاف في كيفية ثبوت الاعتبار للوصف المناسب لكي يصلح للتعليل، أي ليكون مصلحة معتبرة شرعاً لتعليل الحكم بها. ولا خلاف في اعتبار الوصف المناسب أو المصلحة إذا دلّ عليها الدليل الشرعي. لكن الخلاف في اعتبار وصف مناسب أو مصلحة جاء الحكم موافقاً لها فتدّعى علة. وسيأتي بيان معنى موافقة الحكم للوصف المناسب.

إن الرادين للتعليل بالوصف المناسب يعتبرون أن التعليل يحتاج إلى دليل شرعي، والوصف لا يثبت علة إلا إذا جاء في أحد المسالك الشرعية للعلة، والمناسبة ليست مسلكاً من مسالكها، والوصف المناسب إن لم يدل دليل شرعي على اعتباره أو إلغائه فهو مرسل لا حجة فيه. أما المعللون به فيعتمدون على أن المناسبة بحد ذاتها مسلك للعلة، ومجرد كون الوصف مناسباً دليل على علّيته، بشرط ألا يدل دليل على أنه ملغى. ولأجل إثبات ذلك قالوا: إن الأصل في الأحكام هو التعليل. فإذا دلّ دليل شرعي على علّية وصف ما فهو العلة، وإذا لم نجد دليلاً فيلزم التعليل بوصف ما وإن لم يأت في أي من مسالك العلة، لأن عدم التعليل مخالف للأصل. وبذلك انتقل الخلاف إلى خلاف في هذه القاعدة، قاعدة أن الأصل في الأحكام التعليل، ليأتي الشاطبي ويثبتها ـ في نظره ـ إثباتاً قطعياً، ويضع منهجاً جديداً لكيفية اعتبار الوصف، أي لكيفية عدّه مقصداً وعلة، وهو منهج الاستقراء الذي يفيد عنده القطع.

هذا وقد اختلف المعللون بالمصلحة فيما بينهم حول إعطاء حكم بناء على المصلحة أو المفسدة الموجودة في الواقعة إن لم يكن لها أصل تقاس عليه، هل هذا من قبيل القياس بناء على أن المصلحة

المعينة إن لم يكن لها أصل تقاس عليه فهناك أصول لجنس المصلحة، أم أنه من قبيل الاستدلال، وبوجه أخص فهو الاستصلاح أو المصلحة المرسلة.

المبحث الأول

القياس

القياس بتعريف الآمدي عبارة عن الاستواء بين الفرع والأصل في العلة المستنبطة من حكم الأصل. ويعدّ من مصادر التشريع المتفق عليها وإن أنكره البعض، لأن المنكرين له قالوا ببعض أنواعه ولم يعدوها قياساً. وأركان القياس أربعة هي: الأصل، وحكم الأصل، والفرع، والعلة المشتركة. ولكل من هذه الأركان شروط يجب توفرها حتى يصح القياس. والعلة هي الوصف الجامع بين الأصل والفرع، وبها يتم تعدية حكم الأصل إلى الفرع. وهي الباعث على التشريع، بمعنى أنها أمارة على الحكم مشتملة على حكمة صالحة لأن تكون مقصودة للشارع من شرع الحكم. أي فيها ما يجعلها صالحة للتعليل، كوصف الإسكار في الخمر، لا وصف الرائحة أو اللون.

والسبب أمارة معرّفة على وجود الحكم، كدلوك الشمس ورؤية الهلال والنصاب لوجوب كل من الصلاة والصيام والزكاة. ولذلك فكل علة سبب، وليس كل سبب علة. فالسبب يوجد الحكم عنده لا به، والعلة يوجد الحكم عندها وبها.

أما المناط فهو المحلّ أو الواقع الذي جاء له الحكم. وتحقيق المناط هو عملية التحقق من الواقع هل هو الذي جاء له الحكم أو لا. وتنقيح المناط هو الاجتهاد في تنحية الأوصاف التي لا تأثير لها في الحكم. وتخريج المناط هو الاجتهاد في تعيين الوصف الذي هو علة للحكم. ففي وجوب استقبال القبلة تحقيق المناط هو التحقق من جهة القبلة، وفي وجوب عدالة الشاهد هو التحقق من عدالته لأجل قبول شهادته أو ردها. وإذا كان الخمر هو مناط التحريم، فتحقيق المناط هو التحقق من كون الشيء خمراً أو لا، وتنقيح المناط هو الاجتهاد في إثبات أن أوصاف الميوعة واللون والرائحة غير مناسبة للتحريم،

فليست عللاً له. وتخريج المناط هو الاجتهاد في إثبات الإسكار وصفاً مناسباً للتحريم، فيكون هو العلة.

المبحث الثاني

مسالك العلة وشروطها

مسالك العلة هي الأدلة الشرعية الدالة على كون الوصف علة. والعلة وإن جاءت في أحد مسالك التعليل، فإنها لا تعد علة حتى تتوفر لها شروط أخرى. وسنأتي هنا على بعض مسالك العلة وشروطها:

المسلك الأول: الإجماع، كإجماع الصحابة على كون الصغر علة لثبوت الولاية على الصغير في النكاح قياساً على الولاية عليه في المال.

المسلك الثاني: النص الصريح من الكتاب أو السنة على التعليل بلفظ موضوع له في اللغة من غير احتياج إلى نظر واستدلال، كقوله تعالى: "كي لا يكون دولة بين الأغنياء منكم"، وقوله صلى الله عليه وسلم: "كنت نهيتكم عن ادّخار لحوم الأضاحي لأجل الدافّة".

المسلك الثالث: التنبيه والإيماء. وهو ما دل عليه الدليل دلالة وليس صراحة. أي إن النص يدل على العلة بمفهومه وليس بمنطوقه، كقوله تعالى: "إنما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها والمؤلفة قلوبهم"، وقوله صلى الله عليه وسلم: "من أحيا أرضاً ميتة فهي له"، وقوله: "لا يقضي القاضي وهو غضبان"، وقول الراوي: "سها رسول الله صلى الله عليه وسلم في الصلاة فسجد".

وهذه المسالك الثلاثة متفق عليها بين الأئمة. أما ما سيأتي فمختلف عليها، يأخذ بها الشافعية أصحاب طريقة المتكلمين، ويردها الأحناف أصحاب طريقة الفقهاء.

المسلك الرابع: السبر والتقسيم. وهو أن يستقصي الناظر كل الأوصاف التي يحتمل أن تكون علة للحكم، بناء على أن الأصل في الأحكام التعليل، ثم ينظر فيها واحداً واحداً، ويثبت أنها ليست علة

للحكم، إلا واحداً منها الذي يكون هو العلة. والمسلك الخامس: المناسبة والإخالة. وسيخصص له البحث التالي.

المسلك السادس: مسلك الشبه. وهو مشابهة الفرع للأصل مشابهة تغلّب على الظن إلحاق الفرع بالأصل دون ظهور علة توجب الإلحاق، كإلحاق الوضوء بالتيمم في اشتراط النية، ومنه قول القائل: من نفذ طلاقه نفذ ظهاره.

المسلك السابع: الطرد والعكس. والطرد وجود الحكم في جميع الصور التي يوجد فيها الوصف، شرط ألا يكون الوصف مناسباً ولا شبهياً. والعكس انتفاء الحكم بانتفاء الوصف. والمسلك الثامن: الطرد من غير اشتراط العكس.

ومن شروط العلة أن يدل عليها الشرع، فتأتي في أحد مسالك التعليل. وأن تكون بمعنى الباعث، وليست مجرد أمارة. وأن تكون مؤثرة في الحكم. ومعنى التأثير مختلف عليه بين الشافعية والأحناف. وأن تكون وصفاً ظاهراً منضبطاً، لا خفياً ولا مبهماً. فمشقة السفر غير منضبطة فلا تعتبر، والسفر نفسه منضبط فيعتبر. وأن تكون سالمة. أي لا يردها نص ولا إجماع. وأن تكون مطردة، كلما وجدت وجد الحكم.

المبحث الثالث

مسلك الإخالة والمناسبة

الإخالة هي ادّعاء وصف ما أنه علة. أي ادّعاء أنه يؤدي مجيء الحكم على وفقه إلى المصلحة. والمناسبة هي ثبوت العلاقة السببية بين الوصف والمصلحة المترتبة عليه، أي هي ثبوت تحقق المصلحة من ترتيب الحكم على الوصف، وذلك بغلبة الظن.

والتعليل بالوصف المناسب قائم على أن الأصل في الأحكام التعليل، فإذا دل الشرع على العلة بالنص أو بالإجماع أو استنباطاً فبها، وإلا فيجب البحث عن أصلح وصف للتعليل. وأصلحه هو أكثره مناسبة، شرط ألا يدل الشرع على رده أو إلغائه. والوصف المناسب هو الذي يترتب عليه مصلحة أو مفسدة بحسب كون الحكم طلباً للفعل أو نهياً عنه. وقد جاء في تعريفه أنه الذي يفضي إلى ما يوافق الإنسان جلباً لمنفعة أو دفعاً لمضرة، وأنه الملائم لأفعال العقلاء في العادات، وهو ما لو عرض على العقول تلقته بالقبول، وما هو على منهاج المصالح. وقد أضاف الشافعية أن يكون جلب المصلحة أو درء المفسدة مما يصلح مقصوداً للشارع، مما يبعد المناسب من أن يكون مصلحة عقلية محضة لا يشهد لها حكم شرعي.

ويقسم الوصف المناسب بحسب قوة المناسبة وضعفها إلى خيالي إقناعي، وهو الذي كلما ازداد النظر فيه ازداد ضعفاً فتسقط مناسبته، وحقيقي عقلي، وهو الذي كلما ازداد البحث فيه ازداد قوة وجلاء. أما من جهة الاعتبار وعدمه فيقسم المناسب إلى معتبر وملغى ومرسل.

فأما المعتبر فيطلق حيناً على الوصف الذي شهد له نص أو دليل شرعي، وهذا لا خلاف فيه، وحيناً على الوصف الذي لم يشهد له نص أو دليل، بل شهد له، أو جاء على وفقه، حكم شرعي، وهو المقصود هنا، بمعنى أنه الوصف الذي يمكن تخيله في حكم من الأحكام الثابتة بدليل شرعي، كمعنى المعاملة بنقيض المقصود في حكم عدم توريث القاتل. فإن هذا المعنى معتبر لأنه جاء هذا الحكم على وفقه، فهو شاهد عليه. والخلاف في قبول هذا الاعتبار.

. أنواع الاعتبار:

للوصف خصوص وعموم، ويطلق على هاتين الصفتين أيضاً عين وجنس. فإذا كان الإسكار هو عين الوصف مثلاً، فإن إذهاب العقل أعم منه، فيكون هو جنس الوصف، لأن إذهاب العقل يمكن أن يكون بالإسكار، كما في الخمر أو في النبيذ، ويمكن أن يكون بغير الإسكار، كإذهاب العقل

بالمخدرات. وإذا كانت مشقة السفر هي عين الوصف، فإن المشقة بعمومها هي جنس الوصف. فكما تكون المشقة في السفر، فإنها تكون أيضاً في العمل والجهاد والحيض.

وكما أن للوصف خصوصاً وعموماً، أو عيناً وجنساً، فكذلك للحكم خصوص وعموم، أو عين وجنس. فإذا كانت الولاية في الميراث هي عين الحكم، فإن الولاية بعمومها هي جنس الحكم، وتشمل الولاية في الميراث والولاية في النكاح. وإذا كان التخفيف عن المسافر بإسقاط ركعتين من الصلاة الرباعية هو عين الحكم، فإن مجرد التخفيف في الصلاة هو جنس الحكم الذي يشمل التخفيف عن المسافر بإسقاط ركعتين من الصلاة الرباعية، ويشمل كذلك التخفيف عن الحائض بإسقاط الصلاة كلها.

وبالتالي فالاعتبار في شهادة الحكم للوصف أربعة أنواع:

١. اعتبار عين الوصف في عين الحكم. كاعتبار وصف الإسكار في حكم تحريم الخمر.

٢. اعتبار جنس الوصف في عين الحكم. كاعتبار وصف إذهاب العقل في حكم تحريم الخمر.

٣. اعتبار عين الوصف في جنس الحكم. كاعتبار وصف تقديم الأخوة لأب وأم في عموم الولاية على الأخوة لأب.

٤. اعتبار جنس الوصف في جنس الحكم. كاعتبار جنس المشقة المشتركة بين المسافر والحائض في جنس التخفيف.

. أقسام المعتبر:

ويقسم المناسب المعتبر إلى مؤثر ثبت بالنص أو الإجماع تأثيره في الحكم، فاعتباره آت ليس من شهادة الحكم له فحسب، وإنما من شهادة النص والإجماع. وملائم شهدت له أحكام كثيرة، أو على الأقل حكمان. وغريب ظهر اعتباره في حكم واحد، قال بصلاحيته للتعليل الشافعية، ورده الأحناف الذين ردوا مسلك المناسبة أصلاً، وعندما أخذوا بالمؤثر لم يقصدوا به ما قصده الشافعية. بل قصدوا به

ما شهد له النص، والأثر عندهم هو العدالة، أي عدالة الوصف وصلاحيته للتعليل. والملائم عندهم هو عين ما يقصده غيرهم بالمناسب.

وأما المناسب الملغى فلم يشهد له حكم بالاعتبار، بل ظهر الاعتبار لعكسه، كإيجاب صوم شهرين في كفارة الجماع في نهار رمضان على الملك وإن كان أبلغ في ردعه من العتق، لأن الشارع ألغاه بإيجابه الإعتاق ابتداءً.

وأما المرسل فهو وصف مناسب لم يُعلم اعتباره ولا إلغاؤه، وهو ما أطلق عليه المصلحة المرسلة. والأكثرون على أنه لا يصلح الاستدلال به. وقد تضاربت النقول عن الأئمة بخصوصه، ونسب فريق القول به إلى الإمام مالك، وأنكر هذه النسبة إليه آخرون، وذلك بسبب اختلاف معنى المرسل عند الفريقين. فقد استعمل تارة بمعنى ما لم يُعلم إلغاؤه ولا اعتباره، وهذا اتفق الكل على رده. وطوراً بمعنى الملائم أو الغريب، فاشترط القائلون به أن يكون ملائماً، ونقل الاتفاق على رده إن كان غريباً، وقال البعض بإمكانية قبوله. فالاستدلال بالمرسل إذا ورد لا يعني الاستدلال بالمصلحة، فهذا يعني جعل العقل مشرعاً، وهو مردود اتفاقاً. فلم يبق أن يكون معنى المرسل عند الآخذين به إلا الملائم أو الغريب.

هذا وإن المصلحة المرسلة التي هي عامة في المذاهب ومقبولة باتفاق ليست هي التي لم يشهد لها حكم بعينها، وإنما هي التي لم يشهد لها نص بعينها، وقد شهد لها الدليل العام أو الكلي، كجمع القرآن ونسخه وتدوين الدواوين، فهي مرسلة من الدليل الخاص، لكنها مشمولة بأدلة كلية أو عامة، مثل ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، ولا ضرر ولا ضرار.

الفصل الثاني

نشأة فكرة مقاصد الشريعة

. عرض موجز لنشأة الفكرة:

تبين أن من الأئمة من اتخذ من المناسبة مسلكاً من مسالك العلة وجعل لها شروطاً فكانت أقساماً، ومنهم من ردّ كونها مسلكاً لكن جعلها شرطاً لصلاحية التعليل بالوصف بأي مسلك أتى، ومنهم من جعلها شرطاً في بعض المسالك دون غيرها. فعلماء الشافعية يقولون: إن الوصف المناسب في الحكم هو مما يتعلق الظن بكونه علة، والظن معمول به في الشرعيات، فيجب العمل بمسلك المناسبة. وأئمة الأحناف يردون بأن ليس كل ظن شرعياً، ويشترطون لقبول التعليل أن يكون الوصف مؤثراً.

ففي تحريم الربا، ووجوب الزكاة في أموال دون غيرها، وفي تحريم لبس الذهب والحرير على الرجال دون النساء، وتحريم استعمال آنية الذهب والفضة في الطعام، فإن العقل يبحث عن الأوصاف المناسبة في هذه الأحكام أو عن الحِكَم فيها. والقائلون بمسلك المناسبة يذهبون إلى التعليل بهذه الحِكَم، والرادون له يعدّون هذا من قبيل الرأي بغير دليل، ويشترطون لقبول هذا التعليل أن يكون الوصف مؤثراً، أي أن يثبت أثره بدليل.

ونتيجة لهذا الجدل خرج الجويني (٤٧٨هـ) بفكرة مقاصد الشريعة التي جعلها ضوابط للوصف المناسب. فمما يقوي التعليل بالوصف أن يكون جارياً على منهاج المصالح المعتبرة، وهي الكليات الخمس. وقد استدعى ذلك بحث قاعدة أن الأصل في الأحكام الشرعية هو التعليل. حيث أثبته الآمدي (٦٣١هـ) في الإحكام، وقطع الرازي (٦٠٦هـ) ببطلانه في المحصول مع أنه يقول بالقياس وبمسلك المناسبة. وعند التحقيق نجده قطع ببطلانه فيما يتعلق بذات الله. ثم أثبت الشاطبي (٧٩٠هـ) التعليل لأفعال الله وأحكامه، وقال به على سبيل القطع في جميع تفاصيل الشريعة. إلا أن هنالك فرقاً

بين منهجي الآمدي والشاطبي في التعليل، وبين مفهوم الشاطبي للمصالح والمفاسد ومفهوم من سبقه لها ممن قال بها.

المبحث الأول

المحاججات التي أدّت إلى فكرة المقاصد

إن الوصف المناسب عند القائلين به يجب أن يكون معتبراً شرعاً، واعتباره هو بمجيء حكم على وفقه، وبذلك يكون الحكم الذي شهد للوصف بمثابة أصل، والوصف هو العلة، ويكون التعليل بالمناسب من قبيل القياس. ولما كان هذا الوصف متخيلاً، أي لا دليل من الشرع على كونه علة، فقد ردّ الذين لا يأخذون بمسلك المناسبة التعليل بالمناسب جملة، وردّ المعللون بالمناسب أو أكثرهم التعليل بالمرسل الذي لم يشهد له حكم، وبالغريب الذي شهد له حكم واحد، وقالوا بالملائم الذي شهد له حكمان فصاعداً. ومن وجود شواهد للوصف وكثرتها قالوا إن قوة الوصف المناسب آتية من جهة أن أحكام الشريعة جاءت على وفقه، أو أنه يجري على منهاج المصالح الشرعية. وبهذا نشأت مسألة أن اعتبار الوصف المناسب في التعليل لا يرجع إلى أصل معين، فليس من القياس، لأن الأصل ركن في الأخير. ومن هنا أتت تعابير المصلحة المرسلة أو الاستدلال المرسل، وهو المعنى الذي لم يشهد له أصل معين ولكن معناه جار في أصول الشريعة.

ففي الاستدلال لا يُستنبط الحكم اعتماداً على دلالة النصوص، وإنما يَتخيل المستدِل معاني معينة يراها مناسبة ويقترحها معتمداً على إمكانية قبول الشرع لها بنظره وعلى عدم وجود دليل ينفيها. فالاستدلال أو المصلحة المرسلة إذاً نوع من الأدلة، لكنه ليس نصاً ولا إجماعاً ولا قياساً. وهو يشبه القياس ومسلك المناسبة في أنه ربط حكم بمعنى مناسب، ويفارقهما من جهة عدم وجود أصل معين يشهد للمعنى، ولكن معناه موجود في فروع شرعية كثيرة.

وهنا إشكال: فكيف قلنا إن المعنى المناسب المعتبر في الاستدلال لا يشهد له أصل معين، ثم قلنا إنه جار في أحكام كثيرة؟! وجوابه أن هذا المعنى ليس مأخوذاً من حكم محدد بعينه وإلا كان قياساً، ولأنه قد يكون في الحكم المعين وصف آخر أكثر مناسبة منه، وحينها لا يصح التعليل بالوصف الأقل مناسبة وترك الأكثر، بينما في الاستدلال فإنه وإن كان المعنى أقل مناسبة من غيره في كل حكم على حدة، فإن كثرة وجوده في الأحكام تؤدي إلى قوة في اعتباره، وقد تجعله أصلاً في التشريع، وليس مجرد علة. أما إذا رجع المعنى إلى أصل معين فكان قياساً، ووجدت أحكام أخرى تخدم ذلك المعنى، فإن ذلك يجعله أصلاً في التشريع، ويكون حينها بنظر الآخذين به أقوى من القياس. قال الغزالي (٥٠٥هـ) في المستصفى: كل مصلحة رجعت إلى حفظ مقصود شرعي، عُلم كونه مقصوداً بالكتاب والسنة والإجماع، فليس خارجاً عن هذه الأصول، لكنه لا يسمى قياساً بل مصلحة مرسلة.

وكمثال فإن معنى حفظ المال وإن لم يشهد له حكم معين لكن هناك أحكاماً كثيرة ترجع إليه، كتحريم السرقة والقطع فيها والنهي عن النهب والغش والاختلاس والخيانة في عمل الشركاء وعن الإسراف والتبذير والغلول وأكل المال بالباطل، والأمر بالحجر على السفيه وبأداء الأمانات... فهذا أقوى من الاستناد على تحريم السرقة للقول بحفظ المال.

واستدل القائلون بمسلك المناسبة والاستدلال بعدم كفاية النصوص ومعانيها للمسائل والوقائع، مع أنه لا تخلو واقعة عن حكم لله تعالى، ولذلك فيجب تعليل الأحكام، وكان الأصل فيها التعليل. فما لم تثبت علته بمسالك النص والإجماع والتنبيه والإيماء ولاح فيه المعنى المناسب وجب التعليل به ما لم يُلغ أو يعارض. ثم إن الصحابة كانوا يسترسلون في فهم المعاني المصلحية، وتبعهم في ذلك من بعدهم. وأخيراً فإن الأوصاف المناسبة هي مما يتعلق الظن بعلّيتها، والأحكام الشرعية إنما تؤخذ بالظن، فيكون التعليل بالمناسب شرعياً، وكذلك الاستدلال.

أما الأحناف فقد ردّوا مسلك المناسبة فضلاً عن الاستدلال، وعدّوه باطلاً لا يورث أثراً من الظن المقبول شرعاً. وقالوا لا يلزم من عدم اعتبارهما أن تخلو الوقائع من حكم لله فيها لأن العمومات والأقيسة

شاملة، وإذا انتفى في حادثة وجود مأخذ من الأدلة الأربعة فيُعمل بموجب الإباحة الأصلية. وأما الصحابة فلم يعتبروا من العلل إلا ما اطلعوا على اعتبار نوعه أو جنسه في نوع الحكم أو جنسه. وأخيراً فإن الظن المعتبر شرعاً هو الظن الحاصل من جهة الشرع، أي الذي قام دليل قطعي على اعتباره، بينما هذا ظن لا حقيقة له، أي هو مجرد خيال، فهو باطل.

المبحث الثاني

انبثاق فكرة مقاصد الشريعة

إن هذا الجدال بين الفريقين أضعفَ موقف الآخذين بمسلك المناسبة وبالاستدلال، حيث تمثل ضعف موقفهم في أن الاعتبار لوصف مناسب معين في حكم معين وادّعاءه علة هو تحكم بغير دليل، وبالتالي فهو احتكام إلى الظن العقلي. وكذلك الاستدلال المبني على اعتبار أوصاف مناسبة في أحكام عديدة. فكان دفاع الجويني باتهام أبي حنيفة وأصحابه بالتقصير في فهم الأصول، وبأن تحكيم العقل إنما يلزم مالكاً ورهطه إن صح ما روي عنه من استحداث القتل وأخذ المال بمصالح تقتضيها في غالب الظن، حيث لم يسلكوا فيهما مسلك الشافعي.

وبالتالي فقد حمل الجويني على من ردّ الاستدلال، وعلى من استرسل فيه، واشترط التقريب من القواعد الثابتة في الشريعة، وتعليق الأحكام بمصالح يراها شبيهة بالمصالح المعتبرة وفاقاً، وبالمصالح المستندة إلى أحكام ثابتة الأصول قارة في الشريعة. فظهرت على يده فكرة مقاصد الشريعة، ثم تبلورت على يد تلميذه الغزالي حيث قال: أما المصلحة فهي عبارة في الأصل عن جلب المنفعة ودفع المضرة. ولسنا نعني به ذلك. فإن جلب المنفعة ودفع المضرة مقاصد الخلق، وصلاح الخلق في تحصيل مقاصدهم. لكنا نعني بالمصلحة المحافظة على مقصود الشرع. ومقصود الشرع من الخلق خمسة، وهي أن يحفظ عليهم دينهم ونفسهم وعقلهم ونسلهم ومالهم. فكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة، وكل ما يفوت حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مفسدة، ودفعه مصلحة.

فيقوم القول بالمقاصد على عرض أحكام الشريعة بالشكل الذي يبرز رعايتها للمصالح، أي على تكييف الشريعة بالشكل الذي يخدم القول بصلاحية اعتبار الوصف المناسب. وكان الجويني أول من حاول إثبات صحة التعليل بالوصف المناسب من خلال تكييف الشريعة لأجل النظر فيها من خلال مقاصدها المصلحية، حيث قسم الأحكام من حيث غاياتها أو مقاصدها أو معانيها إلى خمسة أقسام. ثم آلت مع أنصار هذا المنهج إلى ثلاثة أقسام مع مكمّلات كل منها، هي الضروريات والحاجيات والتحسينيات.

فمما يؤول إلى معنى ضروري وجوب القصاص الذي يعصم الدماء المحقونة، ومن مكملاتها المبالغة في حفظ العقل بتحريم شرب القليل من المسكر الداعي إلى الكثير. ومما يؤول إلى الحاجيات جواز الإجارة المبنية على مسيس الحاجة إلى المساكن مع القصور عن تملكها وضنة ملاكها بها على سبيل العارية، ومن مكملاتها رعاية الكفاءة ومهر المثل في تزويج الصغيرة. ومما يؤول إلى التحسينيات ما يلوح فيه غرض في جلب مكرمة أو نفي نقيض لها كوجوب طهارة الحدث وإزالة الخبث، وسلب العبيد أهلية الشهادة من حيث إن العبد نازل القدر والمنزلة.

وهذا التقسيم مبني على أمرين: الأول واقع الإنسان، فإن حاجاته يمكن تقسيمها إلى هذه الأقسام. فمنها ما لا بد من تأمينه أو سدّه وإشباعه، وإذا لم يشبع أدى إلى الموت أو فساد الحياة. ومنها ما إذا لم يشبع عانى الإنسان من الحرج والضنك. ومنها ما إذا لم يشبع لم يؤد إلى هذا ولا إلى ذاك، بل تميل إليه النفس أو يتطلبه البدن. والثاني استقراء أحكام الإسلام وأحوال المجتمعات التي طبق فيها، فإنه يري أنه جاء بأوامر ونواه تؤدي إلى إشباع هذه الحاجات، مما يحقق أمن الفرد وطمأنينته وأمن المجتمع وازدهاره.

إلا أن هذا العرض للشريعة يشير إلى ما يؤول إليه تطبيق الشريعة على الفرد والمجتمع، وأن جلب المصالح ودرء المفاسد هي نتائج أو من نتائج تطبيق الشريعة، لذلك بقي الاعتراض على الآخذين بمسلك المناسبة وبالاستدلال كما هو. فمقصد الشارع من الحكم هو نتيجة لتطبيقه، فهل نتيجة الحكم

علة له؟ فقطع السارق يؤول إلى رفع السرقة أو التقليل منها، وبالتالي إلى حفظ المال، ولكن مقصد حفظ المال لا يصلح علة لقطع السارق، لأن الغاصب والمختلس والغاش لم يقطعهم الشرع. ولذلك ففكرة المقاصد لم تؤثر سلباً ولا إيجاباً على أصول الأحناف.

المبحث الثالث

المدخل إلى فكرة المقاصد عند الشاطبي

لقد اعتمد بعض الأصوليين على أن الشريعة معللة بجلب المصالح ودرء المفاسد لأجل إثبات مسلك المناسبة. واقتضى إثبات هذا التعليل إثبات عدة قضايا. الأولى أن الله جل جلاله لا يفعل إلا لغرض أو حكمة، وشرعه من فعله. وبما أن من الأحكام ما لا يُطمع بالوقوف على عللها كالأعداد والمقادير والأنصبة، فلذلك لا يقال: الأحكام تعلل. بل يقال: الأصل في الأحكام التعليل. والثانية أن الحكمة لا بد أن تكون مصلحة لا مفسدة. والمصلحة إما أن ترجع إلى الله سبحانه وتعالى أو إلى العبد. والله سبحانه وتعالى منزه عن المصالح، فلا بد أن تكون المصلحة راجعة إلى العبد. والثالثة إذا وجدنا حكماً شرعياً مستلزماً لمصلحة ما فالقول بأن الله شرع هذا الحكم لهذه المصلحة هو ظن. والله تعبدنا بالظن، فيكون هذا الظن شرعياً، والتعليل بهذه المصلحة تعليل شرعي.

فأما الآمدي فقد ذهب إلى أن الأحكام معللة بمصالح العباد. وردّ الرازي بشكل قاطع القول بتعليل أفعال الله وأحكامه، وأثبت علّية المصالح للأحكام من غير احتياج لأصل التعليل. ثم جاء الشاطبي فردّ قول الرازي وأثبت تعليل أفعال الله وأحكامه بمصالح العباد بشكل قاطع في كل تفاصيل الشريعة، ولكن بطريقة مختلفة عما اعتمده سابقوه، حيث اعتمد الاستقراء المفيد للقطع بنظره. فذكر نصوصاً كثيرة من القرآن والسنة مذكوراً فيها غايات للفعل أو الحكم، وبكثرة هذه النصوص يثبت الاستقراء لديه أن أفعال الله وأحكامه معللة بغاياتها.

وأما الاختلاف في الظن بالمصلحة وأنها علة للحكم، هل هو ظن شرعي أو مجرد وهم، فقد عمد الشاطبي إلى التوفيق فيه، فلم يكتف بهذا الظن على اعتبار أنه لم يدل عليه دليل، ولم يردّه على اعتبار أن الأحكام إنما شرعت لأجل مصالح العباد، وقد تكون هذه المصلحة مقصودة للشارع بهذا الحكم. لكنه اشترط أن تكثر الأحكام التي يحصل الظن بأنها شرعت لأجل تلك المصلحة، وبذلك يحصل الاستقراء المفيد للقطع، ويقطع بعلّية هذه المصلحة في التشريع.

هذا وإن اتخاذ الوصف المناسب أو المصلحة علة للحكم هو من قبيل التعليل بالأمارات التي لم يثبت كونها باعثاً. فينتفي التعليل بها إذا وجد وصف أكثر مناسبة منها، أو إذا لم تطرد. فهي لا تصلح للقياس وتعليل الأحكام بها، ولذلك عمد المعللون بها إلى إثبات أصل التعليل، فبذلك تصبح بمعنى الباعث وتفيد في القياس. أما الشاطبي فلم يكتف بثبوت أصل التعليل، وهو الثابت لديه بالاستقراء، وإنما اشترط أيضاً حصول الاستقراء للعلة نفسها، حتى تصبح العلة مشهوداً لها بعينها، وهو شرط الأحناف، فتكون باعثاً للتشريع وأصلاً له.

. معنى المقاصد عند الشاطبي:

إن المقاصد عند الجويني والذين أتوا بعده عدا الشاطبي تعني مقاصد الشريعة الضرورية والحاجية والتحسينية. وهي الغايات أو المصالح التي وضعت الشريعة لأجل تحقيقها. أما عند الشاطبي فالمقاصد هي مقاصد الشارع ومقاصد المكلف. ومقاصد المكلف هي الغايات أو المصالح التي يريد المكلف تحقيقها، دنيوية كانت أو أخروية. أما مقاصد الشارع فهي أربعة أنواع، أحدها فقط مقاصد الشريعة الضرورية والحاجية والتحسينية.

وإذا كانت تعريفات المقاصد المعاصرة المختلفة تدور حول المصالح أو الحِكَم، أو المعاني المناسبة التي يتلقاها العقل بالقبول، فهي عند الشاطبي ما يثبت كونه مقصوداً للشارع، بصرف النظر عن كونه مصلحة في الاعتياد أو لا، أو عما تتلقاه العقول بالقبول أو لا، أو عن كونه مناسباً أو غير مناسب.

ثم إن المقاصد عنده لا تقتصر على غايات الأحكام، بل إن الأحكام نفسها هي من المقاصد، إذ الأحكام مقصودة للشارع بالنصوص. ومن أكثر ما ركز عليه الشاطبي مقاصد الشارع في كيفية فهم الأوامر والنواهي، إضافة إلى قصد التعبد والامتثال. ونستطيع القول إن مقاصد الشارع عند الشاطبي هي الغايات التي تدل الأفعال والنصوص والأحكام على كونها مطلوبة الوقوع شرعاً.

الفصل الثالث

ضوابط المقاصد عند الشاطبي

إن جديد الشاطبي هو النظر إلى الأحكام الشرعية بالشكل الذي يخدم فكرة مقاصد الشارع، ويدفع عنها أي نقض أو اعتراض.

المبحث الأول

في المقدمات

قسم الشاطبي كتابه "الموافقات" إلى خمسة أقسام، بدأها بالمقدمات التي يعدّها لازمة للنظر في كتابه وفهمه. فجاء فيها أن أصول الفقه في الدين قطعية لا ظنية، وذلك لأنها راجعة إلى كليات الشريعة، وما كان كذلك فهو قطعي. ويعني بالكليات الضروريات والحاجيات والتحسينيات. وبهذا فهو لم يقصر شرط القطع على مصادر التشريع الأربعة، الكتاب والسنة والإجماع والقياس. بل وسّعه ليشمل معاني الأدلة والأحكام الشرعية، أو حِكَمها ونتائجها.

ونفى الشاطبي وجود الدلالة القطعية لآحاد النصوص، لأن إفادتها للقطع موقوفة على مقدمات جميعها أو غالبها ظني، وهي نقل اللغات وآراء النحو وعدم الاشتراك وعدم المجاز والنقل الشرعي أو العادي والإضمار والتخصيص للعموم والتقييد للمطلق وعدم الناسخ والتقديم والتأخير والمعارض العقلي، والموقوف على الظني لا بد أن يكون ظنياً. والسبيل الوحيد للقطع في نظره يحصل باستقراء جملة من الأدلة الظنية تضافرت على معنى واحد. أي أن تكثر الأدلة الدالة على معنى معين، أو الأحكام التي يظن لها حكمة معينة، إلى حدّ يحصل به القطع بهذا المعنى أو الحكمة المعينة. وبهذا يصبح المعنى أصلاً من أصول التشريع، يستدل به كما يستدل بالنص الشرعي.

فلو استدل مستدل على وجوب الصلاة بقوله تعالى: "وأقيموا الصلاة" فقط، لكان في هذا الاستدلال نظر من أوجه. لكن جاء فيها "أقيموا الصلاة" على وجوه، وجاء مدح المتصفين بها وذم التاركين لها وإجبار المكلفين على فعلها وإقامتها قياماً وقعوداً وعلى جنوبهم وقتال من تركها أو عاند في تركها، فكل ذلك صار به فرض الصلاة ضرورياً في الدين، لا يشك بها إلا شاك بأصل الدين. وبهذا امتازت الأصول القطعية عن الفروع الظنية المستندة إلى آحاد الأدلة.

ومثل وجوب الصلاة تحريم قتل النفس، فقد جعل الشرع قتلها موجباً للقصاص متوعداً عليه، ومن كبائر الذنوب المقرونة بالشرك كما كانت الصلاة مقرونة بالإيمان، ووجب سدّ رمق المضطر، ووجبت الزكاة والمواساة والقيام على من لا يقدر على إصلاح نفسه، وأقيمت الحكام والقضاة لأجل ذلك، ورتبت الأجناد لقتال من رام قتل النفس، ووجب على الخائف من الموت سدّ رمقه بكل حلال وحرام من الميتة والدم ولحم الخنزير.

وينبني على هذه المقدمة أن كل أصل شرعي لم يشهد له نص معين، وكان ملائماً لتصرفات الشرع ومأخوذاً معناه من أدلته، فهو صحيح يبنى عليه، إذا كان هذا الأصل قد صار بمجموع أدلته مقطوعاً به، ويدخل تحت هذا ضرب الاستدلال المرسل الذي اعتمده مالك والشافعي. فإنه وإن لم يشهد للفرع أصل معين فقد شهد له أصل كلي. ويكون الأصل الكلي القطعي أقوى من النص في دلالته لأن القطع بمعناه متعذر أو نادر إن وجد.

ـ المقاصد الأُوَل والمقاصد التابعة:

إن الأمر أو النهي إذا جاء فقصد الشارع منه إيقاع المأمور به وعدم إيقاع المنهي عنه، وهو القصد الأول، أي الطاعة أو التعبد من غير التفات إلى النتائج والمصالح. فإذا ظهر أن في إيقاع ذلك الفعل أو في منعه مصلحة دنيوية للمكلف، وثبت كون هذه المصلحة معنى كلياً قطعياً قصده الشارع بتشريع ذلك الحكم، فتكون حينئذ أصلاً قطعياً، وهي مثل النص، وتحصيلها بنية الطاعة بمثابة القصد الأول.

أما إذا لم يثبت ذلك قطعاً فهي مقصد ثان أو تابع للمقصد الأول، وهو معنى ظني، فلا يعد أصلاً، ولا اعتبار له في التشريع. ولكن لا يردّ، فقد يتيسر له الاستقراء الذي يجعله قطعياً. وينظر فيه فإن كان مما يقوي التمسك بالقصد الأول فإنه يعتبر، وإن كان مما يضعفه أو يضادّه فيرد. وإذا كان القصد الأول هو التعبد فيكون الثاني معتبراً إذا كان وسيلة إلى الأول، ولذلك سمي تبعياً.

فمثلاً القصد الأول من طلب العلم هو العمل والتعبد لله، وأما المقاصد التابعة فأن يصير صاحبه به شريفاً وذا رتبة، أو أن يتلذذ ويتفكه به، أو رياءً وسمعة، أو ليماري به السفهاء ويباهي به العلماء، أو ليستميل به قلوب العباد، أو لينال من دنياهم. فإن كان القصد التابع خادماً للقصد الأصلي فالقصد إليه ابتداء صحيح، وإلا فلا.

فالمقاصد الشرعية أصلية وتابعة. والأصلية ما لا حظّ فيها للمكلف، والتابعة هي التي روعي فيها حظه، ومما يميل العبد إليه بفطرته وطبعه، فيحصل له من جهتها مقتضى ما جبل عليه من نيل الشهوات والاستمتاع بالمباحات.

. خواص الكليات:

يقول الشاطبي إن العلوم الشرعية تجاري العلوم العقلية في إمكانية القطع بها أو استفادته منها. فكما أن الحقائق الشرعية وضعية بجعل الشارع لها كذلك، فحقائق الوجود والأشياء وضعية بجعل الخالق لها كذلك. فالكليات الشرعية تماثل العقلية في خواصها الثلاث: العموم والاطراد، والثبوت من غير زوال، وكون العلم حاكماً لا محكوماً عليه.

فأما العموم والاطّراد فمعناها أن الأحكام الشرعية تجري في أفعال المكلفين على الإطلاق، وما من فعل إلا ومحكوم عليه بكلية شرعية. وأما الثبوت من غير زوال فمعناها أن الكليات حقائق قطعية مطلقة لا تنسخ ولا تخصص ولا تقيد ولا تتغير بحسب زمان أو مكان أو مكلف. وأما كونها حاكمة لا محكوماً

عليها فمعناها أنه لا يوجد في العلوم الشرعية شيء تنقضه الحقائق، سواء الشرعية أو العقلية، أو تعارضه بحيث يضطر إلى تأويله تأويلاً لا يحتمله النص.

وهذه الكليات هي مآخذ الأحكام والأصل في علوم الشريعة. والمعتمد في التشريع هو ما كان كلياً أو راجعاً إلى كلي.

. معنى الرجوع إلى أصل قطعي:

فإذا لم تثبت المعاني ثبوتاً قطعياً بطريق الاستقراء فإما أن ترجع إلى أصل قطعي، وحينها لا إشكال في إعمالها، وإما ألا ترجع، ففي الأمر تفصيل لاحق. ومثالها قول النبي صلى الله عليه وسلم: "لا ضرر ولا ضرار". فهو خبر آحاد غير قطعي، وهو على منهج الشاطبي جزئية، وليس أصلاً كلياً قطعياً، فلا يصح إعماله حتى يثبت رجوعه إلى أصل قطعي، أي أن يكون معنى الحديث موافقاً لمعنى كلي، ثبت كونه كلياً باستقراء أدلة أو جزئيات كثيرة تضافرت عليه. وهنا فإن الضرر والضرار مبثوث منعه في الشريعة في جزئيات كثيرة، كقوله تعالى: "ولا تمسكوهن ضراراً لتعتدوا"، وقوله: "ولا تضارّوهن لتضيقوا عليهن"، وقوله: "لا تضارّ والدة بولدها"، وقوله: "ولا يضارّ كاتب ولا شهيد"، ومنه النهي عن التعدي على النفوس والأموال والأعراض، وعن الغصب والظلم وكل ما في معنى الإضرار.

. الفرق بين الجزئي والفرعي:

إن أصول الفقه كليات مأخذها الجزئيات، والجزئيات هي معاني النصوص الشرعية، وهي ظنية، فلا تعتبر إلا إذا كانت راجعة إلى الكليات. ومعاني النصوص هي دلالاتها اللغوية والأوصاف المخيّلة المناسبة للأحكام ومآلات ونتائج ومسبّبات الأحكام. فإذا رجع المعنى إلى أصل كلي، فيسمى عند الشاطبي فرعاً. وعليه فكل فرع جزئي، لكن ليس كل جزئي فرعاً. والمراد بالحفظ في قوله تعالى: "وإنا له لحافظون" هو حفظ الأصول الكلية المنصوصة وفروعها، وليس حفظ كل المسائل الجزئية التي تتطرق إليها الاحتمالات ويقع فيها الخطأ.

وبهذا فالشاطبي لا يأخذ بمسلك الإخالة والمناسبة كما يقول به الشافعية، ولا يطّرحه كما يفعل الأحناف، بل يشترط للمعنى أو الوصف المقترح للتعليل أن يكون راجعاً إلى أصل قطعي، وبغير ذلك فهو لا يأخذه، وكذلك لا يردّه، إذ قد تتوفر له جزئيات تتضافر معه لتشكل معنى قطعياً.

المبحث الثاني

في المستندات

خصص الشاطبي القسم الثاني من كتابه لبحث الأحكام الشرعية التي ترجع إلى خطابي التكليف والوضع، وفصّل أكثر ما فصّل في بحثه للمباح والسبب والرخصة والعزيمة، لما لهذه الأحكام من تأثير في فكرة المقاصد عنده.

. المباح:

فإذا كانت الأحكام الشرعية ترجع إلى أصول كلية مصلحية فإن المباح، وهو ما خير فيه الشارع بين الفعل والترك، يتناقض مع هذا الأصل وينقض فكرته. فالإذن بالفعل يعني أن هناك مصلحة يقصد الشارع وجودها منه، والإذن بالترك يعني أن الشارع لا يقصد وجود تلك المصلحة، وهذا تناقض، وينقض فكرة أن الأحكام كلها لها غايات أو مقاصد.

ويخرج الشاطبي من هذا التناقض بالنظر إلى المباح بطريقة مختلفة. فيقول إن التخيير في المباح هو من حيث كونه جزئياً، والغايات المصلحية تنطبق على الأصول الكلية وليس على الجزئيات، وفي الكليات لا يوجد تخيير. إذ المباح ينظر إليه من حيث هو جزئي ومن حيث هو كلي، وهو مباح بالجزء، لكنه مطلوب الفعل أو مطلوب الترك بالكل.

فالمباح بالجزء قد يكون مطلوباً بالكل على جهة الندب أو على جهة الوجوب. والأول كالتمتع بالطيبات من المأكل والمشرب والمركب والملبس، فهذا لو ترك بعض الأوقات لكان جائزاً، لكن لو ترك

جملة لكان على خلاف ما ندب إليه الشرع، ولو تركه الناس كلهم كان مكروهاً. والثاني كالأكل والشرب ووطء الزوجات والبيع والشراء ووجوه الاكتسابات الجائزة، فهذه مباحة بالجزء، أي إن تركها الرجل في بعض الأحوال أو الأزمان أو تركها بعض الناس لم يقدح ذلك، لكن لو تركها الناس كلهم فقد تركوا ما هو من الضروريات المأمور بها، فكان فعلها واجباً بالكل.

وكذلك فالمباح بالجزء قد يكون منهياً عنه بالكل على جهة الكراهة أو على جهة الحرمة. والأول كالتنزه في البساتين وسماع تغريد الحمام والغناء واللعب المباحين، فهذا إذا فعل يوماً فلا حرج فيه، وإذا فعل دائماً كان مكروهاً، ونسب صاحبه إلى قلة العقل وخلاف محاسن العادات. والثاني كالمباحات التي تقدح المداومة عليها في العدالة، لأنها تصير هوى متبعاً وآفة مستحكمة. ومنه ينتقل الشاطبي إلى أن ما كان مندوباً بالجزء كان واجباً بالكل، وما كان مكروهاً بالجزء كان حراماً بالكل.

ويقسم الشاطبي المباح قسمين: الأول بمعنى التخيير، والثاني بمعنى رفع الحرج. والأول ما كان مباحاً بالجزء مطلوب الفعل بالكل، والثاني ما كان مباحاً بالجزء مطلوب الترك بالكل. فيستعمل لفظة جائز في القسم الأول، وفي الثاني يقول لا حرج فيه. وما لا حرج فيه ليس بداخل تحت التخيير، وإنما هو مسكوت عنه أو مشار إلى بعضه بعبارة تخرجه عن حكم التخيير الصريح، كتسمية الدنيا لعباً ولهواً في معرض الذم لمن ركن إليها، فإنها مشعرة بأن اللهو غير مخير فيه، وهو كالمضاد لقصد الشارع في طلب النهي الكلي على الجملة، لكنه لقلته وعدم دوامه لم يحفل به.

وهذا ما دفع الشاطبي إلى الظن بوجود نوع سادس للأحكام ينطبق على الجزئيات التي لا تخدم الكليات هو مرتبة العفو، حيث يدخل فيه ما لا حرج فيه والرخص والأفعال العريّة عن القصد. لكنه لا يقرر ما إذا كانت مرتبة العفو حكماً أو لا، وإذا كانت حكماً فهل ترجع إلى خطاب التكليف أم إلى خطاب الوضع، وقد تركه لأنه لا ينبني عليه حكم عملي.

. الرخصة والعزيمة:

وكذلك القول في الرخصة والعزيمة، فإذا كان الإتيان بالرخصة والإتيان بالعزيمة مباحين فأين المصلحة؟ في الأخذ بالرخصة أم بالعزيمة؟ ويخرج الشاطبي بأن الإباحة المنسوبة إلى الرخصة هي من قبيل رفع الحرج، لا من قبيل التخيير بين الفعل والترك. والرخص لا ترجع إلى أصول كلية، ولا تخدم الكليات، فهي جزئية فقط، بعكس العزيمة.

ولا يجوز على منهج الشاطبي أن يقال إن الرخص معللة بالمشقة، وهو إعمال لأصل كلي هو أصل رفع الحرج أو حفظ النفس. وذلك لأن الشرع نص على أن العزيمة خير منها. أما إذا كانت المشقة معنتة فهي تخرج الرخصة عن كونها رخصة، وتجعلها من قبيل المطلوب الفعل، مندوباً كان أو واجباً، وحينها تخدم أصلاً كلياً كأصل رفع الحرج أو حفظ النفس، فتصير عزيمة، كأكل الميتة للمضطر وصلاة المأمومين جلوساً خلف الإمام الجالس.

. السبب:

أما بحث السبب فبما أن الأحكام الشرعية لها مقاصد، والشريعة كانت لأجل تحقيق هذه المقاصد، فالأحكام الشرعية هي أسباب لهذه المقاصد، والأخيرة هي مسبَّبات للأحكام ونتائج لها. وبهذا فقد اختلف معنى السبب عند الشاطبي عن معناه المتداول لدى علماء الأصول من أنه أمارة معرّفة على الحكم الشرعي. وذلك لأن الكليات الشرعية عند الشاطبي تستوي مع الكليات العقلية، فكلاهما من وضع الشارع. فكما أن شرب الخمر سبب للسكر والأكل سبب للشبع، فكذلك الحكم الشرعي سبب لما ينتج عنه. ومثلما قصد الشارع بالأوامر والنواهي إيقاع المأمور به ومنع المنهي عنه، فكذلك قصد حصول نتائج معينة للفعل المأمور به، وقصد منع حصول نتائج أخرى للفعل المنهي عنه.

إلا أن التكليف بالأحكام لا يعني أبداً التكليف بمسبَّباتها، لأنها ليست مقدورة للمكلف ولا راجعة إليه، وإنما المقدور له السبب الذي كلفه الشارع به، وهو الامتثال للحكم الشرعي، وحصول المسبَّب

عندها تحصيل حاصل. وكذلك فإن كون المسبَّب مقصوداً للشارع بشرع السبب، فإنه لا يعني أبداً جواز القصد إلى إيقاع المسبَّب بغير طريقه المشروع، وهو الحكم الشرعي الموضوع سبباً له. فإذا كان المسبَّب مقصوداً للشارع فإن المقصود الأول هو السبب، لأن الخطاب دلّ عليه، والتكليف وقع به، ولم يفهم المسبَّب إلا بواسطته. وهنا أمر أخير، فليس كل ما يمكن أن ينتج عن الحكم يكون مسبَّباً له، بل المسبَّب هو ما يثبت كونه مقصوداً للشارع عن طريق الاستقراء المفيد للقطع.

المبحث الثالث

في النتائج ومفهوم المصلحة والمفسدة عند الشاطبي

إن جلب المصالح ودرء المفاسد عند الشاطبي هي مقاصد الأحكام الشرعية، وهي غاياتها، وهي مآلاتها، وهي حِكَمها، وهي مسبَّباتها، وهي معانيها، وهي عللها. لكن هناك أمر هام هو أن المصالح والمفاسد عند السابقين هي ما كان كذلك بحكم العقلاء الحكماء، أي هي ما يعود على المكلفين بما يتفق مع فطرهم وميولهم، وما يوافق حظوظهم وأغراضهم. وهي معان أو أوصاف مناسبة، المعتبرة منها شرعاً ما جاء حكم شرعي أو أحكام وفقاً لها. أما عند الشاطبي فالمصلحة هي ما ثبت كونه مقصوداً للشارع عن طريق استقراء معاني الأحكام، بغض النظر عن كونه مناسباً أو غير مناسب، وبغض النظر عن كونه مصلحة أو مفسدة بحسب نظر المكلفين وعاداتهم. فإذا استقرئ المعنى استقراء يفيد ما يشبه التواتر المعنوي كان معنى كلياً مقصوداً للشارع، ويعدّ مصلحة إذا كان مسبَّباً لما طلبه الشرع، ومفسدة إذا كان مسبَّبا لما نهى عنه الشرع. ويعتبر هذا انقلاباً على المعنى المعهود عند الأصوليين قبل الشاطبي.

وفي إثباته لهذه الفكرة يأتي الشاطبي بنصوص كثيرة يظهر فيها أن أحكام الله وأفعاله معللة بغايات، كقوله تعالى: "لعلكم تتقون"، "ليبلوكم"، "ليعبدون"، وبناء على حصول الاستقراء يثبت لديه أصل كلي أن أفعال الله وأحكامه لها مقاصد وغايات، وبذلك يثبت أن الشريعة معللة بالمصالح والمفاسد. وبالنظر في هذه النصوص التي استدل بها الشاطبي نجد غالبيتها ليس فيها ما يدل على قصد الشارع لما

هو مصلحة أو رفع مفسدة بمعنى ما يوافق أغراض الناس وحظوظهم، أو ما يحكم العقلاء أنه مصلحة للناس، بل إن غالبيتها ليس فيها معنى معقول مناسب يقال إن فيه جلب مصلحة أو درء مفسدة، وإن قصارى ما تدل عليه هو أن الأحكام والأفعال لها مقاصد وغايات. وبما أن هذه الأفعال والأحكام من الشارع، فتكون مقاصدها شرعية، وتسمى مصالح أو مفاسد بحسب مشروعية الأفعال أو عدم مشروعيتها.

فمن أمثلة ذلك دليله من قوله تعالى: "رسلاً مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل". فهل في غاية إرسال الرسل، التي هي عدم امتلاك الناس يوم القيامة لحجة ينجون بها من الحساب والعقاب، هل فيها أي وجه من وجوه المصلحة التي توافق حظوظ النفس؟! ودليله من قوله تعالى: "وهو الذي خلق السموات والأرض في ستة أيام وكان عرشه على الماء ليبلوكم أيكم أحسن عملاً". فأين المصلحة التي يدركها العقل في أن يُخلق الإنسان ليُبتلى، فإما إلى جنة وإما إلى نار؟! فمن هذه الأمثلة وغيرها يتبين أن الشاطبي يطلق لفظ المصلحة على كل ما ثبت أنه غاية أو مقصود للشارع، ولو لم يكن معقول المعنى، أو يوافق أغراض الناس.

هذا إضافة إلى أن هنالك نصوصاً صريحة للشاطبي في بيان مراده بالمصلحة والمفسدة، كقوله: "إن وضع الشريعة إذا سلّم أنها لمصالح العباد فهي عائدة عليهم بحسب أمر الشارع، وعلى الحدّ الذي حدّه، لا على مقتضى أهوائهم وشهواتهم، لذلك كانت التكاليف الشرعية ثقيلة على النفوس"، وقوله: "أما أن مصالح التكليف عائدة على المكلف في العاجل والآجل فصحيح، ولا يلزم من ذلك أن يكون نيله لها خارجاً عن حدود الشرع، ولا أن يكون متناولاً لها بنفسه دون أن يناولها إياه الشرع، وهو ظاهر"، وقوله: "المصالح المجتلبة شرعاً والمفاسد المستدفعة شرعاً إنما تعتبر من حيث تقام الحياة الدنيا للحياة الأخرى، لا من حيث أهواء النفوس في جلب مصالحها العادية أو درء مفاسدها العادية".

وعليه فإن مفهوم الشاطبي للمصالح والمفاسد هو أن الأحكام الشرعية إنما شرعت لأجل غايات معينة، هي مقاصد الشارع، والمطلوب وقوعه منها يسمى مصلحة، والمطلوب عدم وقوعه يسمى مفسدة، موافقاً كان ذلك لأحكام العقول وأهواء النفوس أو مخالفاً لها.

الفصل الرابع

قصد الشارع في وضع الشريعة ابتداءً وفي وضعها للإفهام

إذاً فالشاطبي يقرر أمراً جديداً يعده توفيقاً بين المختلفين في مسألة تعليل الأحكام بالأوصاف المناسبة. ففي الخلاف في تعليل تحريم الخمر بالإسكار قال المعللون إن الإسكار علة وإن لم يكن منصوصاً أو مفهوماً من الخطاب، لكن بناء على أصل التعليل وعلى كون الوصف مناسباً. وقال الرادون لهذا التعليل إنه مما يميل إليه المعلل ويقع في قلبه خيال صحته، فهو من هوسات العقل لا من دلالات الشريعة. وجاء الشاطبي ليقول إنه لما ثبت أن التشريع إنما كان لأجل علل أو حِكَم، فقد ثبت أنه يصح للمجتهد البحث عن حكمة أو علة تحريم الخمر، والعلة التي يقررها المجتهد لا يكتفى فيها بأن تكون وصفاً مناسباً، بل لا يشترط لها ذلك أصلاً، وإنما يشترط أن تكون مقطوعاً بها عن طريق الاستقراء، أو راجعة إلى أصل مقطوع به بذلك الطريق. وعليه في مثالنا فلما كان حفظ العقل معنى ثبت قصد الشارع إلى حصوله ثبوتاً قطعياً، ولما كان التعليل بالإسكار راجعاً في معناه إلى هذا الأصل القطعي، لذلك فإن التعليل بالإسكار يصح.

لقد وافق الشاطبي الأحناف في أن مجرد وجود المعنى في حكم أو في بعض الأحكام لا يفيد التعليل، ووافق الشافعية في صحة التعليل أو البحث عن المعاني المقصودة للشارع، وخالف الأحناف في ردهم لهذا التعليل، وخالف الشافعية في الاكتفاء بكون المعنى مظنة أن يكون مقصداً للشارع، والاكتفاء ببضعة شواهد لاعتباره كما في الملائم، أو بشاهد واحد كما في الغريب، أو بمجرد وجوده في الحكم كما في المرسل. وجديد الشاطبي إنما هو اشتراطه القطع ليكون المقصد شرعياً، واشتراطه الاستقراء سبيلاً للقطع، ومفهومه للمصالح والمفاسد.

المبحث الأول

قصد الشارع في وضع الشريعة ابتداء

إن قصد الشارع في وضع الشريعة ابتداءً هو مقاصد الشارع من التكاليف. وهي ثلاثة أقسام، ضرورية وحاجية وتحسينية. فأما الضرورية فلا بد منها في قيام مصالح الدين والدنيا، بحيث إذا فقدت فسد حال الدنيا والآخرة. ومجموعها خمسة هي حفظ الدين والنفس والنسل والمال والعقل. وأما الحاجيات فمفتقر إليها من حيث التوسعة ورفع الضيق المؤدي في الغالب إلى الحرج والمشقة، الذين لا يبلغان في حال الإخلال بها مبلغ الفساد الحاصل نتيجة الإخلال بالضروريات. ومن الأصول الحاجية رفع الحرج وعدم التكليف بما لا يطاق. وأما التحسينيات فهي ما يليق من محاسن العادات وتجنب الأحوال التي تأنفها العقول الراجحة، وقد جرت مجرى التحسين والتزيين ويجمعها قسم مكارم الأخلاق.

وتجري هذه المقاصد في كل تكاليف الشريعة. ففي الضروريات ترجع أصول العبادات إلى حفظ الدين، والعادات إلى حفظ النفس والعقل، والمعاملات إلى حفظ النسل والمال، أما الجنايات فترجع إلى حفظ الجميع. وأما الحاجيات فهي جارية في العبادات كالرخص المخففة، وفي العادات كإباحة الصيد والتمتع بالطيبات مأكلاً ومشرباً وملبساً ومسكناً ومركباً، وفي المعاملات كالقراض والمساقاة والسلم، وفي الجنايات كالقسامة وضرب الدية على العاقلة وتضمين الصناع. وأما التحسينيات ففي العبادات كالطهارات كلها وستر العورة وأخذ الزينة والتقرب بنوافل الخيرات من الصدقات والقربات، وفي العادات كآداب الأكل والشرب ومجانبة المآكل النجسة والمشارب المستخبثة والإسراف والإقتار في المتناولات، وفي المعاملات كالمنع من بيع النجاسات وفضل الماء والكلأ وسلب العبد منصب الشهادة والإمامة وسلب المرأة منصب الإمامة وإنكاح نفسها، وفي الجنايات كمنع قتل الحر بالعبد أو قتل النساء والصبيان والرهبان في الجهاد.

وكل من هذه الأقسام ينضم إليه ما هو كالتتمة له أو التكملة، ومعناه أنه لو فقد لم يخلّ بالأصل. فالقصاص في حفظ النفس من الضروريات، والتماثل فيه تكميلي. وحرمة الخمر في حفظ العقل من الضروريات، وتحريم القليل منه الذي لا يسكر تكميلي. والبيع من الضروريات الراجعة إلى حفظ المال، والإشهاد والرهن فيه تكميليان. والطهارة من التحسينيات، ومندوبات الطهارة تكميلية.

والتكملة من حيث هي تكملة لأصل ضروري أو حاجي أو تحسيني يشترط ألا تعود على الأصل بالإبطال. فالجهاد ضروري، والوالي فيه ضروري، والعدالة فيه مكملة للضرورة، والمكمل إذا عاد على الأصل بالإبطال لم يعتبر، ولذلك جاء الأمر بالجهاد مع ولاة الجور. ومن ذلك الأمر بالصلاة خلف ولاة السوء. وتعد التحسينيات كالتكملة للحاجيات وكلتاهما كالتكملة للضروريات. وعلى ذلك فالشريعة مبنية على الحفاظ على الضروريات.

وفي الجواب على سؤال كيف يعرف المقصد من أي المراتب هو بناء على أن البشر متفاوتون في إدراك ذلك ومتناقضون، يبين الشاطبي أن الضروريات هي ما اختصته الشريعة بوعيد أو حدّ معلوم لحفظه. والضروريات هي المقاصد الأُوَل، والمقاصد الأخرى ينظر فيها، فإن كانت مما لا يقوم الضروري إلا بها فهي من الضروريات في ذلك النوع الذي لا يقوم إلا بها. فالجهاد لا يحفظ الدين بفقده، لذلك فهو من الضروريات في حفظ الدين، ومثله الأركان الخمسة وقتل المرتد. وكذلك فالإمامة العظمى وحرمة القتل والقصاص فلا يقوم حفظ النفس إلا بها، فهي من الضروريات في حفظ النفس. أما إن كان ذلك النوع من الضروريات لا ينتقض أو يفقد بفقد مقصد ما، فإن هذا المقصد لا يكون من الضروريات وإنما من مكملاتها، أي من الحاجيات أو التحسينيات. كالنظافة في العبادات فإنها لا تخلّ بأصل الدين، وكالقصر أو الفطر في السفر، وكشرب قطرة من الخمر فإنها لا تنقض أصل حفظ العقل.

والفعل إنما يعتبر شرعاً بما ينتج عنه من المصالح والمفاسد. وقد ميز الشرع بين ما يعظم من الأفعال مصلحته فجعله ركناً، أو يعظم مفسدته فجعله كبيرة، وبين ما ليس كذلك فسماه إحساناً أو صغيرة،

وبهذا يتبين ما هو من أركان الدين وأصوله وما هو من فروعه وتكميلاته، وذلك على مقدار المصلحة والمفسدة.

المبحث الثاني

عصمة الشريعة

تعني عصمة الشريعة أن الله قد تكفل بحفظ أحكامها من التغيير والتبديل أو النسخ والتحريف. وأدلة ذلك النصوص الشرعية كقوله تعالى: "إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون"، وهذا يشمل حفظ السنة. وكذلك الواقع من زمن النبي عليه الصلاة والسلام إلى الآن. فقد قيض الله لهذه الشريعة من يحفظها ويذبّ عنها في كل علم توقف فهمها عليه، ومنهم العلماء الذين فهموا مقاصدها من الكتاب والسنة. وينبني على ذلك أن الجزئيات، التي هي النصوص الظنية أو المعاني الظنية، ستظل هي مآخذ الكليات، وهي موضع الاستقراء، ولا يصح زعم المحافظة على الكليات بطريق آخر سوى طريق الجزئيات التي لا يجوز إهدارها أو إهمالها بحجة الكليات، وذلك لأن الإخلال بالجزئيات إخلال بالكليات.

ولا يعني التفاوت في مراتب المقاصد جواز تفويت مقصد بذريعة المحافظة على ما هو أعلى، ولا مخالفة الأحكام أو تغييرها بحجة الحفاظ على مقاصدها، وذلك لأن الأحكام بمثابة الأصول، والمقاصد مبنية عليها، وبإبطال الأصل يبطل ما انبنى عليه. وعليه فما نراه من آراء أو فتاوى تهدر النصوص الشرعية بحجة المحافظة على المقاصد، وتجوّز تطوير أي تغيير الأحكام الشرعية بناء عليها، هي مناقضة لفكرة المقاصد عند الشاطبي الذي يقول: إن الذين كانوا يسعون للمحافظة على الكليات بمقتضى أنظار عقولهم عجزوا عن ذلك، وكانوا يفوتون المصالح ويهدمون قواعدها.

وبذلك أخطأ بعض الباحثين عندما قرروا ـ مستندين إلى فكرة المقاصد وإلى الشاطبي ـ أنه حيثما تكون المصلحة فثم شرع الله، وأن الطريق إلى المباح مباح، وأن الله قد حرّم علينا ما تدرك عقولنا ضرره وأباح لنا ما تدرك عقولنا نفعه. وأخطأ البعض الآخر عندما نسبوا التناقض إلى بعض نصوص الشاطبي

وتقريراته، وذلك لذهولهم عما قصده من أن المصلحة هي ما ثبت قطعاً كونه مقصوداً للشارع، وأن المفسدة هي ما ثبت قطعاً كونه ممنوع الوقوع شرعاً، وألّا انطباق لها على المنافع والمضارّ الراجعة إلى حظوظ العبد وما يحب وما يكره، ولذلك وجدت بعض المنافع محرمة وبعض المضارّ جائزة. حيث يقرر الشاطبي أنه لا يستمر إطلاق القول بأن الأصل في المنافع الإذن وفي المضار المنع، وذلك لأن الانتفاع أو الضرر غير حقيقيين، وإنما هما إضافيان أو نسبيان، فما يكون منفعة لأحدهم قد يكون مضرة لغيره، ثم عادة ما تكون المنافع الحاصلة للمكلف مشوبة بالمضار، والمضار محفوفة بالمنافع.

المبحث الثالث

قصد الشارع في وضع الشريعة للإفهام

بما أن الشريعة وضعت لتحقيق مقاصد الشارع في الخلق، فوجب فهم الشريعة وفهم مقاصد الشارع، ولذلك خاطب الشارع الناس خطاباً يفهمونه. فخاطبهم باللغة العربية، بألفاظ عربية، وتراكيب عربية، وأساليب عربية. وألزمهم بفهم الأخبار والأحكام بحسب دلالات النصوص عند العرب. ولذلك يستحيل ترجمة القرآن إلى غير العربية، لأن الألفاظ والعبارات وإن كان يمكن ترجمتها فإن للأسلوب الذي لا يمكن ترجمته أثراً على معاني تلك الألفاظ والعبارات.

والنصوص الشرعية أنزلت على أناس ليفهموها، وخاطبتهم بحسب ما هم عليه من معارف وعلوم، ولو خاطبتهم بما لا عهد لهم به أو بمثله لما فهموه، ولَمَا كان معجزاً لهم. فيجب إذاً اعتبار العلوم التي كانت معهودة عند العرب في فهم الخطاب الشرعي، ولا اعتبار للعلوم التي استجدّت ولم يكن للعرب عهد بها. وكذلك إذا جدّت معان جديدة لألفاظ كانوا يستعملونها، فلا تفسر الألفاظ إلا بالمعاني التي كانت تستعمل يوم نزولها.

وعليه فالدلالات التي تفهم من النصوص، ومعانيها المعتبرة في التكاليف الاعتقادية والعملية، هي التي يدركها عموم الناس الذين نزل فيهم القرآن، وليس خاصتهم فقط، فلا يلزم لفهمها مقدمات

فلسفية أو منطقية أو علوم لا تتوفر إلا لدى الخاصة. ولا يعني ذلك السماح للعوام باستنباط الأحكام، وإنما يعني أن المعتبر من المعاني المحتملة للنصوص هو ما كان جارياً ذلك المجرى، أما الذي يقوم بالاستنباط وتقرير المعاني والحقائق الشرعية فهو المجتهد المؤهل لذلك.

ولذلك فالشاطبي يصرف النظر عن الخوض في أبحاث صفات الله بما لا يسع العبد فهمه، ويوجه النظر في نصوصها التي هي مثار اختلاف ونزاع إلى ما ينبني عليه عمل، ويَعُدّ التعمق في البحث فيها خروجاً عن مقتضى وضع الشريعة. وهو كذلك يردّ الزعم بأن القرآن يحتوي على كل العلوم كالطبيعيات والمنطق وغيرها استدلالاً بقوله تعالى: "ونزلنا عليك الكتاب تبياناً لكل شيء", فإن مثل هذه المعاني لا عهد بها، ولم يدّعها أحد ممن تقدم، فلا تثبت.

والمعاني هي المقصود الأعظم للنصوص، ولذلك كان اهتمام الفقهاء والأصوليين بعلوم اللغة ودلالات الألفاظ والتراكيب وبمعاني الحروف. ثم إن المعنى الإفرادي للّفظ قد لا يُعبأ به إن كان المعنى التركيبي مفهوماً دونه.

وللألفاظ والعبارات العربية نوعان من المعاني: الأولى أصلية لا إشكال في صحة اعتبارها في الدلالة على الأحكام بإطلاق، كصيغ الأوامر والنواهي والعموم والخصوص. والثانية تابعة اختلف العلماء على صحة اعتبارها في الدلالة على الأحكام من حيث يفهم منها معان زائدة على المعنى الأصلي. فعندما نريد الإخبار بقيام زيد نستطيع ذلك من غير كلفة وبأكثر من عبارة، لكن كل عبارة منها تحمل معنى إضافياً على معنى ذلك الإخبار. فنقول في ابتداء الإخبار إن كانت العناية بالخبر: قام زيد. وإن كانت العناية بالمخبر عنه نقول: زيد قام. ونقول في جواب السؤال: إن زيداً قام. وفي جواب المنكر لقيامه نقول: والله إن زيداً قام. فهذه التصرفات التي يختلف معنى الكلام الواحد بحسبها ليست هي المقصود الأصلي، لكن من متمماته ومكملاته. وبناء عليه لا يمكن ترجمة أي من الكلام العربي لكلام العجم، فضلاً عن أن يترجم القرآن.

فالمعنى التبعي عند الشاطبي خادم للمعنى الأصلي، ولكنه ليس من دلالات الكلام. فعندما يقول الرسول صلى الله عليه وسلم: "تمكث إحداكن شطر دهرها لا تصلي" فإن المقصود الإخبار بنقصان الدين، لا الإخبار بأقصى مدة للحيض كما فهم ذلك البعض، ولكن المبالغة اقتضت ذكر ذلك. وما جاء في قوله تعالى: "حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير"، وقوله: "إنما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه"، فإن تحريم ما ذكر هو من المعاني والدلالات الأصلية للكلام. أما ما قد تعلل به هذه الأحكام، أو يتخذ حكمة لها، من غير وجود لفظ يدل على ذلك، أو نص يستنبط منه ذلك استنباطاً، كأن يقال إن العلة أو الحكمة هي الضرر الذي تسببه الميتة أو الدم أو لحم الخنزير، أو الإسكار الذي يسببه الخمر، فإن هذا ليس من دلالات النصوص، إذ لو كان منها لكان من المعاني الأصلية. بل هو من المعاني التابعة الزائدة على المعاني الأصلية. وكونها مقصودة للشارع هو ظن لا يعضده دليل شرعي، إلا إذا ثبت بالاستقراء اعتبار الشرع لهذه المعاني. وإلا فما يؤمننا من سؤال الله لنا يوم القيامة: من أين فهمتم أني قصدت كذا بما أنزلت من قولي كذا؟!

الفصل الخامس

قصد الشارع في وضع الشريعة للتكليف بمقتضاها وفي دخول المكلف تحت أحكامها

سنبحث هنا كيف وفق الشاطبي بين أصل وقصد التعبد والامتثال، الذي هو قصد الشارع في وضع الشريعة للتكليف بها، ومقتضاه من الكلفة والمشقة، وبين أصل وقصد التيسير ورفع المشقة. وسنبحث متى يرتفع التكليف بالمشقة، وما مقدار المشقة التي يرتفع بها التكليف.

المبحث الأول

قصد التكليف بمقتضى الشريعة

إن الشارع لا يكلف بما ليس مقدوراً للمكلف، ولا بما يلزم عنه مشقة معنتة، لأن من مقاصد الشارع ابتداءً رفع المشقة ورفع الحرج. إلا أن مطلق المشقة لا يمكن الخروج عنها فهي ملابسة لكل تكليف. فقد ثبت قصد الشارع إلى إيقاع المأمور به، وثبت قصده إلى رفع المشقة. فما هو ضابط المشقة التي يجب رفع التكليف إذا أدى إليها؟

وفي الشرع قواعد مشهورة مثل: الضرورات تبيح المحظورات، والمشقة تجلب التيسير، وإذا ضاق الأمر اتسع، والحاجة تنزل منزلة الضرورة، راح يستعملها البعض في أعذارهم وتبريراتهم وفتاويهم. فهل يصح أخذ هذه القواعد على إطلاقها؟ أم لها محددات وضوابط؟

. التكليف والوسع:

لقد ثبت في الأصول أن الله لا يكلف العبد بما هو فوق طاقته. وإذا ظهر ذلك بادئ الرأي من بعض النصوص فإنه راجع عند التحقيق إلى سوابقه أو لواحقه أو قرائنه. فقوله تعالى: "ولا تموتن إلا وأنتم ومسلمون"، وقوله صلى الله عليه وسلم: "كن عبد الله المقتول ولا تكن عبد الله القاتل"، وقوله:

"لا تمت وأنت ظالم"، فليس المطلوب منها إلا ما يدخل تحت القدرة، وهو الإسلام والكف عن القتل وترك الظلم.

والإنسان لا يكلّف بما لا يقع تحت كسبه كالأوصاف التي جُبل عليها من جوع أو عطش، فلا يطالب برفعها، ولكن يُطلب منه قهر النفس عن الجنوح إلى ما لا يحلّ له في إشباعها. وما كان من الأوصاف مشتبهاً أمره كالحب والبغض والغضب، فإما أن يتوجه الطلب إلى سوابقه أو لواحقه، كالأمر بالتهادي المفضي إلى التحابب، وتحريم النظر المثير للشهوة، والمنع من الانتقام الناتج عن الغضب.

. التكليف والمشقة:

للمشقة عند الشاطبي معان أربعة: الأول ما كان عاماً في غير المقدور عليه، كالإنسان إذا تكلف الطيران، وفي المقدور عليه إذا كان لا يطاق، كالمقعد إذا تكلف القيام. والثاني المشقة المعنتة، أي الخارجة عن المعتاد، وهي التي يؤدي تكلفها أو الدوام عليها إلى دَخَل في العقل أو النفس، أو يلجئ إلى ترك الواجبات أو فعل المحرمات. فهذه محل الترخص. والثالث المشقة العادية الملازمة للأعمال المعتادة وما تستلزمه من تعب وكلفة. والرابع مخالفة الهوى حيث أن التكليف يخرج المكلف عن الاسترسال مع هواه. وهذان النوعان لا أثر لهما على التكليف ولا يقصد الشارع رفعهما.

فالشرع قاصد للرفق والتيسير بالمكلف، ولرفع المشقات، حيث إن المشقات مفاسد يجب رفعها، ويحرم على المكلف قصدها لذاتها، بل يقصد العمل الذي يعظم أجره لعظم مشقته. وبما أن قصد الشارع لرفع المشقات أصل كلي لا يتخلف، وقد ثبت التكليف بما يلزم عنه مشقة، والمشقات ملازمة لأفعال الناس، فليس كل ما يسمى مشقة عند الناس هو مشقة في الشرع جاء برفعها. بل إن كان العمل يؤدي الدوام عليه إلى الانقطاع عنه أو عن بعضه، أو إلى وقوع خلل في نفس صاحبه أو ماله أو حال من أحواله، فالمشقة هنا خارجة عن المعتاد، وهي التي قصد الشارع رفعها، هي والتي تؤدي إلى التقصير في الواجبات أو إلى اقتراف المحرمات.

ويلحق بالمشقات العادية مشقة مخالفة الهوى، فلا اعتبار لها في التكليف. لأن من مقاصد الشارع إخراج المكلف عن اتباع هواه إلى الامتثال. ويندرج تحت اتباع الهوى كثير من المواقف والفتاوى والأعمال التي يتذرع أصحابها بجلب المصالح ودرء المفاسد وبمقاصد الشريعة، فيحددون المصالح والمفاسد بناء على الهوى أو المنافع والأضرار التي قد تلحق بالشخص، فتباح المحرمات وتترك الواجبات بحجة المحافظة على المنصب أو الوظيفة أو المال أو طلب العلم، ويسمون الأذى والمشقات التي قد يتعرضون لها بأنها مفاسد. وتعظم الفرية عندما ينسبون جميع ذلك إلى الشاطبي الذي قال: فإن الأعمال إذا كان الدخول فيها يؤدي إلى تعطيل واجب أو فعل محرم فهو أشد مشقة باعتبار الشرع من المشقة الدنيوية التي هي غير مخلة بدين، واعتبار الدين مقدم على اعتبار النفس وغيرها في نظر الشرع.

أما إذا وقع التكليف على ما يلزم منه مشقة مما قصد الشارع رفعها، فهنا يتعارض أصلا الامتثال ورفع المشقة، وفي هذه الحالة يتم الترجيح بين المصالح والمفاسد، ويكون الحكم لما يغلب في المحل.

. معنى الرخصة:

إن معنى الرخصة عند الأصوليين هو ما يقابل العزيمة، وهو ما شرع لعذر شاق استثناء من أصل كلي يقتضي المنع مع الاقتصار على مواضع الحاجة فيه. وفي استخدام الشاطبي هنا يطلقه على ما وضع عن هذه الأمة من التكاليف الغليظة والأعمال الشاقة. وهو لذلك أصل قطعي كلي من الأصول الحاجية، يختلف عما درج عليه الأصوليون.

فالمعنى الأول يبيح استعمال الرخصة بمجرد وجود سببها ولو فقدت المشقة، والثاني هو مقصود الشاطبي بالترخص عند وجود الحرج والمشقات المعنتة. وفي الحالتين فالعلة الموضوعة شرعاً للرخصة هي المشقة المعنتة. إلا أنه لما كانت المشقة نسبية، تختلف باختلاف أحوال المكلفين، ولا تنضبط، فقد جعل الشارع للعلل المنصوصة أسباباً تعرف بها. فإذا وجد السبب يجوز العمل بالرخصة ولو لم توجد المشقة

المعنتة، لأن الرخصة منصوصة. وإذا وجد السبب ووجدت معه المشقة المعنتة فيجب الخروج عن المشقة المعنتة وجوباً. كالمضطر إذا شارف على الهلاك فيجب عليه أكل الميتة.

فالمشقة قسمان: معتادة، وهي غير مقصودة الرفع، وغير معتادة، وهي الحقيقية التي يجب الترخص عندها، لأنها علة الرخصة. وبوجود السبب فالأخذ بالرخصة مباح، وبوجود العلة أو المشقة المعنتة يصبح الأخذ بالرخصة واجباً.

ومن شروط الترخص أن تؤدي المشقة إلى الإخلال بأصل كلي، وأن تكون واقعة أو محققة الوقوع، ولا يكفي أن تكون مبنية على الظنون، أما إن كان وقوع المشقة متردداً بين التحقق والظن، والغالب وقوعها بحسب مجاري العادات، فإن هذا مجال المجتهدين. ومن شروطها ألا يكون تقريرها مسايرة للهوى، وأن يكون الحكم بكونها معنتة أو خارجة عن المعتاد راجعاً إلى الشرع، وأن يكون الترخص نفسه بحسب الشرع، لا بحسب العقل أو الهوى.

هذا والمشقة المعتادة وغير المعتادة تعرفان بالشرع، وفي كل عمل على حدة. فقد يعدّ الشرع المشقة غير معتادة في عمل، وهي أخف على المكلف مما يعدّه معتاداً في عمل آخر. فالمشقة في الجهاد وإن كانت ثقيلة إلا أن الشرع يعدّها من المعتاد في مثل هذا العمل، ولا تخضع لأصل التكليف بما لا يطاق أو ما لا يتأتى للإنسان القيام به.

. وسطية الشريعة:

إن القول إن الشريعة عدل أو وسط إذا كان المراد منه أننا نعرف العدل أو الوسط، والشريعة تأمرنا بهذا الذي نعرفه، هو قول خاطئ. والصحيح أن الشريعة جاءت بأوامر ونواهي، وما أمرت به ونهت عنه فهو العدل وهو الوسط، وبمعرفته يعرف ما هو العدل والوسط، وما هو خلاف ذلك. والشاطبي عندما يجعل الحق مع التوسط يعرّف الوسط بأنه ما دل عليه الشرع. وعندما يقول إنه ما يشهد به معظم العقلاء، فقد جعل ذلك في الأمور التي جعل الشرع الفصل فيها للعرف أو لأهل الخبرة. والشريعة

جارية بمقتضاها على الطريق الوسط الأعدل، وإذا جاء في تكاليف الشريعة ما فيه ميل إلى جهة أحد الطرفين، فذلك من سياسة الشرع في التشديد أو التخفيف بحسب ميل المكلف إلى الطرف الآخر.

المبحث الثاني

قصد الشارع في دخول المكلف تحت أحكام الشريعة

هذا هو النوع الرابع من مقاصد الشارع، وهو أهمها عند الشاطبي، والأنواع الثلاثة السابقة إنما هي خادمة له. فإذا كان النوع الأول، وهو أن التكاليف الشرعية ترجع إلى حفظ الضروريات والحاجيات والتحسينيات، يبين غايات وعلل الشريعة لتكون أصولاً تتوجه بها وتبنى عليها الجزئيات والفروع، وكان النوع الثاني، وهو وضع الشريعة للإفهام، يبين أصول فهم معاني الألفاظ والتراكيب والنصوص لفهم المعاني والأحكام، وكان النوع الثالث، وهو وضع الشريعة للتكليف بمقتضاها، يبين كيفية إعمال النصوص مع المحافظة على الأصول أو الكليات، ويرجع إلى إعمال الكليات والجزئيات معاً وعدم إهمال أي منها لأجل استنباط الأحكام الفروعية، والأنواع الثلاثة تخدم عملية التوصل إلى الحكم الشرعي، فإن موضوع النوع الرابع، وهو قصد الشارع في دخول المكلف تحت أحكام الشريعة، هو الامتثال. فإذا جاء الأمر أو النهي من الشارع وجبت الطاعة، ولا يجوز الإفتاء بغير ذلك أو الخروج عنه لأي سبب من الأسباب. وإذا كان ثمة استثناء أو رخصة فإن الطلب الشرعي لا يتناول تلك الحالة أصلاً.

فالفرق بين الشاطبي ومن سبقه من العلماء الذين قالوا بالنوع الأول من المقاصد هو كالفرق بين قولهم: ما حصل الظن به عقلاً أو وقع في القلب كونه مصلحة أو حكمة مقصودة بالحكم فهو علة، وبين قوله: ما ثبت قطعاً عن طريق استقراء الأحكام كونه غاية أو مقصوداً للشارع فهو علة ومصلحة. أي إنهم يقولون: المصلحة علة، وهو يقول: بل العلة مصلحة. وبين المنهجين اختلاف يقلب الأمور رأساً على عقب لو كانوا يعلمون.

لذلك فالشاطبي يحمل في كثير من المواضع على الفتاوى التي تصدر متذرعة بالمصلحة أو بالحاجة، ويحمل على الترخص من غير رخصة، ويحمل على المفتين الذين يأتون بمثل هذه الآراء مستندين إلى أن الشريعة حنيفية سمحة.

ولقد شاعت في عصرنا فكرة التعليل بالمصلحة أو التشريع بناء عليها، والتذرع بأفكار جلب المصالح ودرء المفاسد والضرورة والتيسير ومرونة الشريعة وتغير الأحكام بتغير الأزمان، حيث لم يأخذ أصحابها بالشروط التي قال بها الأئمة الذين يقولون بالمصالح، وأهمها ألا يكون الوصف المصلحي منقوضاً بنص. وذهب بعضهم إلى ضرورة توسيع دائرة الحلال عن طريق ما أسموه الاستحسان الواسع والقياس الواسع، بمعنى عدم التقيد بشروط صحة القياس أو الاستحسان، بدعوى أن تلك الشروط دخلت علم أصول الفقه عن طريق المنطق الإغريقي. ذهب إلى ذلك الدكتور حسن الترابي في كتابه تجديد أصول الفقه، وتابعه الشيخ راشد الغنوشي في كتابه الحريات العامة في الدولة الإسلامية.

. أصل الامتثال أو التعبد:

إن التقيد بالأوامر والنواهي أصل في الشريعة، والعبودية لله يجب أن تكون في كل عمل من أعمال المكلف، وكل عمل ليس فيه تعبد لله فهو اتباع للهوى. وتقرير المصلحة والمفسدة راجع إلى وضع الشارع، واتباع المصلحة إذا كان بحسب نظر العبد من غير اعتبار لحكم الشرع في تلك المصلحة فهو اتباع للهوى بإطلاق، وهو باطل بإطلاق. وهو بجعله الوحي والهوى قسيمين ينفي وجود حكم للعقل، وما يتوهم أنه حكم للعقل مقابل حكم الشرع إنما هو هوى. وعليه فما يقال إنه حكمة أو مصلحة بحسب العقلاء والحكماء إذا لم يكن ذلك بتقرير الوحي فهو هوى.

ويؤكد الشاطبي أن أصل الامتثال لا يعارَض بكون الشريعة غايتها حفظ مصالح العباد، وبكون الأحكام تراعي فطرة الإنسان وأغراضه وأوصافه الشهوانية، وذلك لأن هذا المقصد غاية ونتيجة، أي مسبَّب عن الأسباب، والأسباب هي الامتثال. فالشريعة موضوعة على مقتضى التعبد والامتثال، "وما

خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون"، وليس على مقتضى تشهّي العباد وأغراضهم، وهذا ما تقتضيه أنواع الحكم الشرعي. فالوجوب والتحريم ظاهر مصادمتهما لمقتضى الاسترسال الداخل تحت الاختيار، حيث يقال افعل كذا ولا تفعل كذا، كان لك فيهما غرض أو لا. والندب والكراهة والإباحة فهي وإن كان ظاهرها الدخول تحت خيرة المكلف، إلا أنها دخلت بإدخال الشارع لها تحت اختياره، فهي راجعة إلى إخراجها عن اختياره.

وتقرير المصالح والمفاسد عند الشاطبي أمر شرعي يرجع إلى التحسين والتقبيح. وإذا اعتبرنا المصلحة في التعليل بالمصالح بحسب نظر العقلاء وأهل النظر، فهذا من قبيل التحسين والتقبيح العقليين، وهو يتعارض مع مقصد الامتثال. علماً أنه مقطوع بأن التحسين والتقبيح شرعيان لا عقليان، ولكن الخلاف هو في قدرة العقل على التحسين والتقبيح، ولا يعني ذلك عند من يقول بقدرته إضفاء الشرعية على المحسّن عقلاً. أما الذين يعللون بالمصالح فلا يرون أن هذا تشريع بالعقل، بل يرونه بموجب الأمر الشرعي، وإذا أشكل أمر هذا التعليل واقتضى تحسيناً أو تقبيحاً عقلياً فإنه يردّ بلا تردّد. وعلى كلٍّ فعلى منهج الشاطبي ليس ثمة تعارض بين أصلي التعليل بالمصالح وحاكمية الشرع، إذ المصالح والمفاسد عنده لا تتقرر إلا بالشرع. لكن التعارض يقوم إذا اعتبرت المصلحة بحسب نظر العقلاء وتقريرهم للمناسب.

. المقاصد الشرعية ضربان أصلية وتابعية:

تبين أن الشريعة تراعي حظوظ العباد وأغراضهم، ولكن هذه المراعاة لا تعني اتباعها في التشريع، وإنما تعني اتباع الأحكام الشرعية، والحظوظ تحصل بها. وحظوظ العباد متغيرة متبدلة، وأحكام الشريعة ثابتة. يقول الشاطبي: إن المقاصد الشرعية ضربان: أصلية، وهي التي لا حظّ فيها للمكلف، وهي الضروريات. وتابعة، وهي التي روعي فيها حظ المكلف، أي يحصل له من جهتها مقتضى ما جبل عليه من نيل الشهوات والاستمتاع بالمباحات.

والمقاصد الأصلية تنقسم إلى عينية، أي على كل مكلف في نفسه، فهو مأمور بحفظ دينه ونفسه وعقله ونسله وماله. وكفائية، من حيث كانت منوطة بالغير أن يقوم بها على العموم في جميع المكلفين، لتستقيم الأحوال العامة التي لا تستقيم الخاصة إلا بها.

وقد نفى الشاطبي الحظ عن المقاصد الأصلية إشارة منه إلى أنها يجب الامتثال فيها بغض النظر عما تؤول إليه. نعم إنها تؤول إلى حظ العبد، ولكنها من حيث كانت ضرورية فيجب الالتزام بها لأنها شرعية، وليس لأنها تؤول إلى الحظوظ. فليس الحظ الذي تؤول إليه هو المقصود الشرعي. ومثالها حكم قتل المرتد الذي هو من الضروريات في أصل حفظ الدين. حيث ذكر الباحثون حِكَماً متعددة له. وقد وُجد الآن من يقول بعدم قتله لأن مخاطره قد زالت. وبتطبيق منهج الشاطبي فإنه يجب أن ينظر إلى قتل المرتد على أنه أصل ضروري معرّىً عن الحظ، فلا يرتفع ولو تبدلت الأحوال. وفوق ذلك فإن عدم تطبيق نص "من بدّل دينه فاقتلوه" نقض للتعبد. ثم حتى لو ثبتت بعض حِكَم هذا الحكم ثبوتاً قطعياً وصارت بذلك أصولاً، فإنها لا تلغي النص، لأنه أصل أيضاً ويرجع إلى معنى قطعي وهو حفظ الدين. وأي حكمة متوهمة تؤول إلى ترك معنى النص تكون مردودة وفقاً لمنهج الشاطبي، فأين يذهبون؟!

أما مراعاة الحظوظ في المقاصد التابعية فذلك أن الأحكام ترجع على المكلف بالحفظ والأمن والرعاية ونيل ما تقتضيه غرائزه وحاجاته، وقد دل الاستقراء على هذا، فصار نيل هذه الحظوظ مقصوداً شرعياً. أي يصح للمكلف أن يقصد بأعماله إشباع هذه الحاجات ونيل هذه الشهوات، ولا يصح أن يقوم في سبيلها إلا بالأعمال المأذون بها شرعاً.

المبحث الثالث

بين الشريعة ومقاصدها أو بين التعبد واتباع المعاني

يؤكد الشاطبي على عموم الشريعة وثباتها، فهي عامة في جميع المكلفين، وفي جميع الأفعال. ومما يقتضيه عموم الشريعة ثبات أحكامها في كل زمان ومكان. فالتنزيل قد توقف بعد موت النبي صلى

الله عليه وسلم فلا نسخ، ولا ينقلب الحلال حراماً ولا الحرام حلالاً. وبناء عليه لا يصح قول: لا ينكر تغير الأحكام بتغير الزمان والمكان.

وإن تركيز الشاطبي على عموم الشريعة وثباتها ضمن مقصد التعبد والامتثال يردّ القول بتطور الشريعة ومرونتها وجواز تغيير أحكامها. وكذلك فالمصالح والمفاسد على منهج الشاطبي ثابتة لا تتغير، وهي ما جعله الشارع عللاً للشريعة.

. التكليف بالأحكام ليس تكليفاً بمقاصدها:

إن الحكم الشرعي متعلق بفعل العبد، والفعل سبب لمسبَّب. ولما كانت المسبَّبات ليست من أفعال العبد وليست في مقدوره لم يقع التكليف عليها، فإذا جاء الأمر بفعل فهو ليس أمراً بنتيجته. وإن الأمر بالسبب يدل على مشروعية مسبَّبه. ولكنها لا تستلزم مشروعية كل ما يتسبب عنه. والمسبَّبات مقصودة بأسبابها، وهي مقصودة للشارع وليس للمكلف، وتحصيلها يكون بهذه الأسباب. وعلى المكلف الالتزام بالأسباب التي هي الأحكام الشرعية، وليس عليه النظر أو مراعاة المسبَّبات، وهي المصالح والمفاسد. لكن له النظر في المسبَّبات إن كان نظره فيها يقوي التمسك بالسبب، أي بالحكم الشرعي. كمن يكتسب ليقوم على نفسه وأهله، فإن النظر في المسبَّبات يدفعه إلى مزيد من العمل لأجل مزيد من الكسب ورعاية أفضل لأهله.

ولأن المصالح والمفاسد لا تتمحض فالسبب يؤدي إلى مسبَّباته المقصودة، ويرافقها أحياناً ما ليس مقصوداً، بل ما هو مقصود الرفع، كالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فهو مشروع لأنه سبب لإقامة الدين وإظهار شعائر الإسلام وإخماد الباطل، وليس سبباً في الوضع الشرعي لإتلاف مال أو نفس وإن أدى إلى ذلك في الطريق. وكالأنكحة الفاسدة فممنوعة وإن أدت إلى إلحاق الولد وثبوت الميراث وهي مصالح.

ولا يصح أن يقصد بالحكم الشرعي غير ما قصد الشارع به، ولا يصح تحصيل ما قصده الشارع بغير الحكم الذي شرع لأجله. فما عُلم أو ظُن أن السبب شرع لأجله فتسبب المتسبب فيه صحيح. وما عُلم أو ظُن أن السبب لم يشرع لأجله ابتداء فتسبب المتسبب فيه غير صحيح. وما لم يُعلم ولم يُظن أنه مقصود للشارع أو غير مقصود له فهذا التسبب فيه غير مشروع. وعليه فالشاطبي يرى أن تحقيق الغاية الشرعية لا يصح إلا بالطريقة الشرعية التي وضعها الشارع طريقة لها. والطريقة وإن كانت شرعية فلا يصح أن تتخذ لتحقيق غاية شرعية إلا إذا كان الشارع قد وضع تلك الطريقة لهذه الغاية. فلا يصح لمنع السرقة إلا قطع اليد، ولا يصح قطع اليد إلا لما شرع له. ولا يصح تطبيق الجهاد لغير ما شرع له، ولا يصح اتخاذ المؤسسات الخيرية ـ وإن كانت مشروعة ـ طريقة لإقامة الحكم بما أنزل الله، ولا يصح لأجله كذلك المشاركة في الحكم بالكفر، فهذا لم يوضع لتلك الغاية، فضلاً عن أنه ممنوع شرعاً.

ـ العادات والعبادات بين اتباع المعاني والتعبد:

إذا ثبت أن للأحكام عللاً قصدها الشارع، فإن من الأحكام ما لا يوقف له على علة تصلح لتعدية الحكم بها، كالعبادات، وإن قلنا إنها تعلل بالتعبد والامتثال، فهذه علة متصفة بالعموم لا يمكن معه إجراء القياس. والمقصود من اتباع المعاني هو البحث عن المعنى الذي يصلح أن يكون علة للحكم وإثبات أنه علة عن طريق الاستقراء. ويقابل اتباع المعاني التعبد، أي عدم البحث عن أي معنى أو مصلحة مقصودة بالحكم سوى مصلحة الطاعة والامتثال.

والأصل في العبادات بالنسبة إلى المكلف التعبد دون الالتفات إلى المعاني. فالعبادات لا تعلل، وهذا أصل قطعي ثبت بالاستقراء. ولا يصح أن يبحث لها عن علة إلا في حالات نادرة إذا دل نص أو إجماع على معنى معين. وإذا لاح في بعضها ما يدل على التعليل أو يشعر بالمناسبة كنص: "سها فسجد"، و"لا يقبل الله صلاة أحدكم إذا أحدث حتى يتوضأ"، فإن شروط العلة الأخرى غير متوفرة، فلا يقاس عليها.

وأما المعنى المعقول وقد ثبت كونه مقصوداً للشارع فإنه يجب إعماله في غير العبادات، أي في العادات، إذ الأصل فيها التعليل. يقول الشاطبي: إن الشارع توسع في بيان العلل والحِكَم في تشريع باب العادات، وأكثر ما علل فيها بالمناسب الذي إذا عرض على العقول تلقته بالقبول، ففهمنا من ذلك أن الشارع قصد فيها اتباع المعاني لا الوقوف على النصوص، بخلاف باب العبادات. وهنا كذلك تستثنى بعض الحالات النادرة إذا وجد فيها التعبد فيوقف مع النصوص، كطلب الصداق في النكاح، والذبح في المحل المخصوص في الحيوان المأكول، والفروض المقدرة في المواريث، وعدد الأشهر في عدد الطلاق والوفاة وغيرها من الأمور التي لا مجال للعقول في فهم مصالحها الجزئية حتى يقاس عليها غيرها. هذا ولا يعني ما سبق أن مقصد التعبد مفقود في أحكام العادات، بل هو موجود في جميع الأحكام.

الفصل السادس

مقاصد المكلف

مقاصد المكلف من أعماله قد تكون امتثال أمر الشارع، أي تكون أخروية من غير نظر إلى مقصد دنيوي، وقد تكون دنيوية، أي تحصيل الأغراض والحظوظ بحسب ما ركّب الله في الإنسان من خصائص وشهوات، وقد تكون جامعة بين القصدين، قصد الامتثال وقصد طلب الحظ. وهنا سنبحث أثر مقصد المكلف أو نيته على صحة العمل عند الشاطبي.

المبحث الأول

المقاصد والنوايا

للفظي النية والقصد معنى واحد عند بعض العلماء، وللفظ القصد معنى أعم من لفظ النية عند آخرين جعلوا للنية معنى شرعياً ومعنى لغوياً، حيث إن معناها اللغوي عندهم القصد مطلقاً، والشرعي تخصيصها بمعنى قصد امتثال أمر الشارع أو قصد القربة. وبناء عليه فيستعمل لفظ النية لأعمال العبادات وما قصد فيه التقرب إلى الله من أعمال العادات. أما عندما يكون قصد المكلف من أعماله أغراضه وحظوظه كالتملك وإشباع الشهوات فيستعمل له لفظ القصد.

وبناء عليه فقد اختلفوا في معنى الحديث المشهور: "إنما الأعمال بالنيات". فالذين قالوا إن النية بمعنى القصد حملوا معنى الحديث على تقدير الصحة في الأعمال كلها، سواء كانت عبادات أو عادات، بناء على صحة النية، وهي ابتغاء رضا الله. والذين خصصوا النية بالمعنى الشرعي الخاص فرّقوا بين العبادات والعادات، فأعمال العادات تكون صحيحة وإن لم تكن بقصد الامتثال للشارع، ولكن لا يترتب عليها ثواب، أما العبادات فالنية شرط في صحتها.

فالحاصل اتفاق العلماء على أن صحة العبادات تفتقر إلى النية، أما العادات فهي محل خلاف وتفصيل. والذين يقصرون معنى حديث: "إنما الأعمال بالنيات" على العبادات يؤكدون أن مقاصد العامل تؤثر على أعمال العادات، لذلك وضعوا قاعدة شرعية أعم من حديث النية، بنوها عليه وعلى غيره من النصوص، هي قاعدة الأمور بمقاصدها، الشاملة للعبادات والعادات. وعليها فيختلف حكم عصر العنب إن كان بقصد الخلّية أو الخمرية، وحكم الهجر فوق ثلاث إن صاحبه قصد الهجر أو لا. ولذلك قالوا إن النية شرعت لتمييز العبادات عن العادات، ولتمييز رتب العبادات بعضها عن بعض. أما العادات فلا تشترط لها النية، بل يشترط أن يكون القصد مشروعاً، فضلاً عن أن يكون العمل نفسه مشروعاً.

. الإخلاص والتشريك في المقاصد:

الإخلاص هو تجريد قصد الامتثال لأمر الشارع والتقرب إلى الله تعالى عن جميع الشوائب. أما التشريك في المقاصد فهو جمع بين قصد الامتثال لأمر الشارع وبين قصد حظوظ النفس. وحظوظ النفس منها ما هو رياء، وهو أن يعمل ليراه الناس أو الأمير فيعظم في نفوسهم، ومنها ما ليس برياء، كقصد الربح أو التنعم بالطيبات.

فأما قصد الامتثال والتقرب المجرد عن أي قصد آخر فهذا أعلى الأعمال مرتبة وأزكاها. وأما قصد الحظ، فإن كان من الرياء فمذموم سواء كان في العبادات أو العادات، وسواء رياء التشريك أو الرياء المجرد. أما إن كان قصد الحظ من غير الرياء، فإن كان مجرداً عن قصد الامتثال فهو في العبادات غير صحيح، وإن كان في العادات فبحسب القصد. فإن كان القصد مشروعاً فالعمل صحيح لكن لا ثواب عليه، وإن كان غير مشروع فالعمل غير صحيح. وأما إن كان قصد الحظ ممتزجاً بقصد الامتثال فهو موضع خلاف وتفصيل. فالغزالي رأى أنه إن كان الباعث الديني للعمل مساوياً للباعث النفسي فلا إثم ولا عقاب، وإن كان باعث الرياء أغلب فعليه عقاب بقدره لا يبلغ عقاب التجرد للرياء، وإن كان قصد التقرب أغلب فله ثواب بقدره لا يبلغ ثواب التجرد للتقرب. وقد خالفه القرافي الذي فرق

بين الرياء وغيره من الحظوظ، وجعله حراماً ومبطلاً للأعمال. إلا أن هنالك مقاصد مشروعة إذا خالطت العبادة فقد تنقص أجرها، أما الإثم والبطلان فلا سبيل إليه، كصوم من لا يستطيع الباءة، وحج من كان جل مقصوده أو كله السفر للتجارة.

وهنا ينبغي التنبيه إلى أن الأعمال العريّة عن القصد مطلقاً، كأعمال المكره والناسي والنائم والمجنون، خارجة عن محل البحث. وأن الأعمال التي تتبع النية في صحتها وقبولها ورجاء الثواب عليها إنما هي الأعمال المشروعة أصلاً، أما إن كان العمل غير مشروع فلا تصححه صحة النية أو صلاح القصد.

المبحث الثاني

أعمال المكلف ومقاصده

إن قاعدة الأمور بمقاصدها معتبرة عند الشاطبي بالمعنى الذي ذكره الفقهاء. فالأعمال بالنيات، والمقاصد معتبرة في التصرفات من العبادات والعادات. والأعمال المشروعة إما أن يقصد المكلف من قيامه بها المقاصد الأصلية فقط، وهي الامتثال، وإما أن يقصد المقاصد التابعة فقط، وهي حظوظه، وإما أن يقصد الأمرين معاً. فإذا قصد الامتثال فقط غير ناظر إلى ما يعود عليه من الحظوظ فهو أزكى الأعمال، وحظوظه حاصلة طبعاً. وإذا قصد حظوظه مع قصد الامتثال، فلم يسعَ إليها إلا من طريقها المشروع، فعمله شرعي. أما إذا كان العمل موافقاً لمقاصد الشريعة، إلا أن موافقته كانت بالعَرَض أو اضطراراً، أي عن غير قصد منه، فإن العمل صحيح من جهة وباطل من جهة. صحيح من جهة أنه تترتب عليه آثاره في الدنيا، وباطل من جهة عدم ترتب الثواب عليه، بل ربما لحق الفاعل ذم وإثم حسب قصده ونيته.

ففي العبادات إنْ قَصَدَ المكلف حظه الأخروي منها فهذا صحيح. وإذا قصد من حظوظ الدنيا الرياء فلا إشكال في عدم صحة العمل. أما إن كان الحظ تابعاً، كأن يصلي لله ثم يقع في نفسه أنه يحب أن يُعلم وأن يُلقى في طريق المسجد، فعبادته صحيحة. وإذا قصد من الحظوظ غير الرياء، كأن

يصلي في المسجد أنساً بجيرانه وأن يصوم توفيراً للمال، فالعبادة صحيحة إذا كان القصد الدنيوي تابعاً لقصد العبادة، وإن كان الأولى إفراد قصد العبادة عن قصد أمور الدنيا.

أما في العادات فطالب الحظ إذا لم يقصد الامتثال لكنه لم يقدر عليه إلا بالوجه المشروع، كمن لم يستطع نيل اللذة من امرأة إلا بالزواج منها ومن دفع الزكاة مكرهاً، فالنكاح صحيح، والدفع مبرئ للذمة، أما من حيث ترتب الإثم فههنا تفريق بين القيام بالفعل الموافق لقصد الشارع بقصد الموافقة اضطراراً كما في النكاح المذكور فهذا لا إثم عليه، وبين القيام بالفعل من غير اكتراث بالموافقة والمخالفة، وإنما وقعت الموافقة من غير قصد، والقيام بالفعل نفسه ولكن بقصد المخالفة، وإنما حصلت الموافقة خطأ. وهذان حكمهما عدم الصحة في العبادات والصحة في العادات. ويبقى الإثم لاحقاً لمن يقصد المخالفة لقصد الشارع أو من لا يكترث له. فنية الامتثال شرط في صحة العبادات، أما العادات فلا. ولا تبطل أو تفسد أعمال العادات بعدم قصد الامتثال، أو إذا لم يخطر قصد الامتثال بالبال.

وعليه فأقسام الفعل خمسة: الأول أن يكون الفعل موافقاً لقصد الشارع وقصد الفاعل الموافقة فلا إشكال في صحته. والثاني أن يكون الفعل مخالفاً لقصد الشارع وقصد الفاعل المخالفة فلا إشكال في عدم صحته. والثالث أن يكون الفعل موافقاً لقصد الشارع لكن قصد الفاعل المخالفة فهو ضربان: الأول ألّا يعلم بكون الفعل أو الترك موافقاً كشارب الجلاب ظاناً أنه خمر، ومغتصب مال هو له وهو لا يعلم أنه له، فهذا عاص بمجرد القصد. فهو آثم في حق الله غير آثم من جهة حق الآدمي. والثاني أن يعلم بذلك، كالصلاة رياء والحيل على أحكام الله، فهذا باطل. والرابع أن يكون الفعل مخالفاً لقصد الشارع وقصد الفاعل الموافقة، فهو ضربان: الأول أن يكون مع العلم بالمخالفة فهذا هو الابتداع. والثاني أن يكون مع الجهل بالمخالفة فهذا موضع نظر واجتهاد، وهو بحسب تعبير الشاطبي غامض في الشريعة، ويخلص إلى أنه قد تصحح بعض هذه الأعمال لأن الجهل قد يقع موقع النسيان أو الخطأ الذي لا مؤاخذة فيه. فما يمكن تصحيحه يصحح كالسهو في الصلاة، وما يمكن تلافيه يتلافى كالمفقود إذا عاد قبل نكاح زوجته فهو أولى بها من الثاني، وما لا يمكن تلافيه يهمل كالأكل ناسياً في رمضان.

ومن المتفق عليه أن الخطأ إذا لم يكن بقصد المخالفة، أو إذا كان مع قصد الموافقة، فإنه لا مؤاخذة أخروية عليه. وأما الخامس فأن يكون الفعل شرعياً والمقصد شرعياً ولكن الفعل لم يوضع شرعاً لهذا المقصد، كقطع يد الزاني، فهذا نقض لإبرام الشارع وهدم لما بناه.

المبحث الثالث

الحِيَل

الحيلة هي تقديم عمل ظاهر الجواز لإبطال حكم شرعي وتحويله في الظاهر إلى حكم آخر، كالواهب ماله عند رأس الحول فراراً من الزكاة، وكالمسافر في رمضان فراراً من الصوم، وكالمطلّق زوجته في مرض موته منعاً لها من الإرث. فيأتي المكلف بأعمال هي أسباب أو شروط أو موانع، فيتسبب بتغيير الأحكام الشرعية. فإن عملها بقصد تغيير الأحكام فهي الحِيَل، وهي عند الشاطبي غير مشروعة في الجملة، وتشرع في حالات قليلة. فإذا كانت الحِيَل أفعالاً يقوم بها المكلف بقصد تغيير الحكم الشرعي، وهذا مناقضة لقصد الشارع، فإن الضابط في مشروعيتها هو أنه إذا كانت هذه المناقضة بقصد المناقضة، أي بقصد هدم مقاصد الشارع، فهي محرمة. أما إذا كانت المناقضة بقصد حفظ مقاصد الشريعة فحينئذ تصح، كمن نطق بكلمة الكفر مكرهاً عليها بقصد حفظ نفسه.

فالحِيَل عند الشاطبي ثلاثة أقسام: الأول ما لا خلاف في بطلانه، كحِيَل المنافقين في إظهار الإسلام لإحراز دمائهم. والثاني ما لا خلاف في جوازه، كالنطق بكلمة الكفر مكرهاً عليها. والثالث محل الإشكال، كالنكاح الذي يتحيل فيه لتحليل المطلقة لمطلقها ثلاثاً، وبيوع الآجال التي يتحيل فيها لبيع الدرهم نقداً بدرهمين إلى أجل، فالفيصل فيه هو قصد المكلف إلى موافقة قصد الشارع وعدم مخالفته، وموافقة المصالح التي شهد الشرع باعتبارها وعدم مناقضتها. أما إذا كان القصد هو إبطال الحكم الشرعي فلا خلاف في منعه.

أما بخصوص الحكم فيما ينبني على الحِيَل فيذكر الشاطبي أن الحيلة قسمان: فإما أن تُعدّ غير موجودة فلا يترتب عليها شيء مما يقصده المكلف، كمن يهب ماله قبل الحول إلى من اتفق معه على رده إليه بعد الحول. وإما أن تُعدّ موجودة ففي المسألة ثلاثة أقوال: الأول أن العمل باطل فلا تنبني عليه آثاره، فيلتحق بما يُعدّ غير موجود من حيث آثاره، ومثاله المثال السابق إلا أنه لم يتفق فيه على الرجوع بالهبة. والثاني أن العمل غير شرعي ويتضمن العصيان إلا أنه تترتب عليه آثاره. والثالث التفريق في الأعمال بين حق الله وحق العبد الذي يقوم بالحيلة، فتنبني على العمل آثاره إن كان من حق العبد، وتبطل آثاره إن كان من حق الله. وحق العبد كالسفر ليقصر أو ليفطر، وحق الله كالفرق بين المجتمع والجمع بين المفترق في الزكاة. وإذا اجتمع الحقان في عمل واحد فهو محل نظر واجتهاد لتغليب أحد الطرفين.

. حق الله وحق العبد:

حق الله ما لا خيرة فيه للمكلف، وحق العبد ما له فيه خيرة. أي أنه مخير شرعاً بين أن يستوفيه وبين أن يسقطه، بينما ليس له إسقاط حق الله الذي يدخل فيه حق الغير من العباد. وحق العبد ليس حقاً له بالأصالة، بل بجعل الله له ذلك. فحق العبد فيه حق لله. وحق الله قسمان: الأول ما كان خالصاً لله فلا يسقط، كالعبادات. والثاني حق الغير، كالبيوع والمعاوضات والنفقات، فليس للعبد إسقاطه، وعليه أن يؤديه له، إلا أن يسقطه ذلك الغير. وبما أن حق الغير على العبد فيه حق لله، فإذا أسقط الغير حقه يبقى حق الله، كقاتل العمد إذا عفي عنه ضرب مائة وسجن عاماً.

فالأفعال على ثلاثة أقسام: أحدها ما هو حق لله خالصاً كالعبادات، والثاني ما هو مشتمل على حق الله وحق العبد والمغلَّب فيه حق الله، كحفظ النفس والعقل، والثالث ما اشترك فيه الحقان وحق العبد هو المغلَّب، كاختياره في أنواع المتناولات مما هو حلال له، وأنواع البيوع والمعاملات. فما كان من التكاليف حقاً لله خالصاً أو حق الله فيه هو المغلَّب فلا يصح إلا بنية، أي بقصد الطاعة والامتثال.

وما كان حق العبد فيه هو المغلَّب فيصح بغير نية، لكن لا ثواب عليه، وإذا فعل بنية فعليه ثواب. كما إذا أقرض امتثالاً للأمر بالتوسعة على المسلم، أو لقصد دنيوي.

الفصل السابع

منهج الشاطبي في فهم الشريعة

منهج الشاطبي في فهم الشريعة هو كيفية فهمه لما جاءت به مصادر التشريع الأربعة: القرآن والسنة والإجماع والقياس. والقواعد المعتمدة لأجل ذلك منها ما يتعلق بهذه المصادر جميعها، ومنها ما يتعلق بكل مصدر على حدة.

المبحث الأول

منهج الشاطبي في فهم الشريعة

سنجد هنا القواعد المتعلقة بمصادر التشريع عموماً. وهي ما يتعلق بكيفية إعمال النصوص، أي كيفية تنزيل معانيها على الوقائع والأفعال، وكيفية تطبيق دلالات القياس وما حصل فيه الإجماع. وما يتعلق بالعوارض اللاحقة للنصوص من حيث الإحكام والتشابه والإجمال والبيان والنسخ والأوامر والنواهي والعموم والخصوص والإطلاق والتقييد.

. دلالات النصوص الشرعية:

إضافة إلى أن الشاطبي ينفي اعتبار دلالة الأحكام على غاياتها أو حِكَمها إذا كان الاعتماد فيها على آحاد الأحكام، فإنه يرى أن دلالة آحاد النصوص على المعاني هي دلالة ظنية، وينفي وجود دلالة قطعية للنص. وذلك لأن إفادة النص للمعنى موقوفة على مقدمات جميعها أو غالبها ظني، وهي نقل اللغات وآراء النحو وعدم الاشتراك وعدم المجاز والنقل الشرعي أو العادي والإضمار والتخصيص للعموم والتقييد للمطلق وعدم الناسخ والتقديم والتأخير والمعارض العقلي. والموقوف على الظني لا بد أن يكون ظنياً. وما لم يكن المعنى قطعياً أو راجعاً إلى قطعي فلا يصح إعماله.

فمعاني النصوص هي جزئيات، وعدم اعتبارها لا يعني ردّها إلا إذا كانت معارضة لأصل قطعي أو كلي، وإن لم تكن معارضة فقد يتوفر لها جزئيات كثيرة توافقها ليصبح المعنى قطعياً، وتصبح الجزئيات فروعاً له راجعة إليه. واستنباط الأحكام الشرعية يقتضي إعمال الجزئيات والكليات معاً. فإن كانت الكليات إنما تقررت باستقراء الجزئيات، فلا يصح إعمال الكلي وإهمال الجزئي. فالعلم بأصل حفظ المال لا يكفي لبيان حكم السارق هل يسجن أو يقطع أو يقتل، ولا يكفي للتفريق بين السارق والغاش والغاصب.

والعلم بالجزئيات يحتاج إلى العلم بالكليات، لأن الجزئيات تحتمل معان، والمعنى الصحيح هو الذي يرجع إلى كلي. وإذا ناقض الجزئي كلياً فقد ناقض قطعياً، وهذا لا يصح، لأن نقض الكليات هو نقض للجزئيات. فقوله تعالى: "قل كونوا حجارة أو حديداً" يحتمل التكليف ويحتمل التيئيس، لكن امتناع التكليف بما لا يطاق أصل كلي، فوجب حمل النص على معنى التيئيس. وقوله: "فأْتوا بسورة من مثله" يحتمل في حد ذاته معنى التكليف ومعنى التحدي والتعجيز، وقد تضافرت الدلائل على أن المراد هو التحدي لإظهار وإثبات العجز عن الإتيان بمثله. وفي قوله: "ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلاً" يقتضي أصلُ صدق المخبر صرفَ المعنى عن الإخبار إلى التكليف وهو التحريم.

وإذا تقرر المعنى أصلاً كلياً ثم وجد من الجزئيات ما يتناقض معه، كالقتل قصاصاً أو في الجهاد وإنفاق الأموال في الواجبات والمباحات وقد عرف من الضروريات حفظ النفس والمال، فهذا عند الشاطبي لا يخرم الأصل لأنه ثبت كلياً قطعياً، ولا يرفعه تخلف آحاد الجزئيات. وتلك الجزئيات المتخلفة لا تلغى لأنها تكون راجعة إلى أصل كلي آخر.

. الإحكام والتشابه:

المحكم عند الشاطبي هو البيّن الواضح، والمتشابه هو الذي لا يتبين المراد من لفظه. فالمنسوخ والمجمل والظاهر والعام والمطلق قبل معرفة مبيناتها هي متشابهة، والناسخ وما ثبت حكمه والمبين والمؤول والمخصص والمقيد محكمة.

والتشابه عند الشاطبي حقيقي وإضافي. فأما الحقيقي فهو المراد من الآية: "فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله". وهذا لم يجعل لنا سبيل إلى فهم معناه، كمسائل الاستواء والنزول واليد. وأما الإضافي فقد حصل بيانه ولكن الناظر قصّر في الاجتهاد أو زاغ اتباعاً للهوى، أو ما كان التشابه فيه ليس عائداً على الأدلة وإنما على مناطاتها، كالاشتباه عند اختلاط الميتة بالمذكاة. والتشابه لا يقع في الكليات لأنها معان قطعية.

. النسخ:

النسخ رفع حكم شرعي بدليل شرعي متأخر، فلا يقع في الكليات، وإنما يقع في جزئيات راجعة إلى كليات بدليل الاستقراء. وكالمتشابهات، فإن الفرعيات التي وقع فيها النسخ نسبة إلى ما بقي محكماً قليلة. ولأن النازل من الشريعة في مكة هو الكليات، والفروع قليلة، فعند الاجتهاد والاستنباط يجب أن يكون ميلٌ إلى استبعاد النسخ فيما نزل بمكة.

. الأوامر والنواهي:

إن الأمر يقتضي إيقاع الفعل، والنهي يقتضي الكف عنه، بغض النظر عن المقصود بالفعل أو الكف. فالفعل أو الكف عنه هو أول مقاصد الشارع من الأمر والنهي. فإذا جاءت الأوامر والنواهي بما لا يقع تحت القدرة كقوله تعالى: "قل كونوا حجارة أو حديداً"، أو بما علمنا أن التكليف به لا يقع في شريعتنا كقوله: "ومن شاء فليكفر"، فهذا لا يعني إلغاء التكليف أو عدم إعمال النصوص أو إهمال

الصيغ، بل يعني أن الأمر لم يكن تكليفاً في الأصل، وأن الصيغ والنصوص لم يكن من معانيها التكليف، بل التهديد أو التيئيس.

والأوامر والنواهي تفيد دلالاتها، وهي الأحكام، وهذه لها مقاصدها، وهي المصالح. ولكن المصالح لا تقع إلا ضمن إيقاع ما طلب إيقاعه والكف عما طلب الكف عنه. وإذا ظُن في الأوامر والنواهي ما قصد فيه الشارع المحافظة على المصلحة ولو أدى ذلك إلى إهمال صيغة الأمر أو النهي فليس الأمر كذلك. وإنما من الصيغ ما يكون معناه مقصوراً على الحقيقة ومنها ما يكون مجازياً، وإعمال المجاز بدل الحقيقة ليس إهمالاً للنص أو الصيغة، وإنما هو عين إعمالها. ويجب الاهتمام بكيفية تعيين المقصود، الحقيقة أم المجاز، بإعمال الجزئيات والكليات معاً، وبالقرائن الحالية والمقالية.

. العموم والخصوص:

من جديد الشاطبي اختلاف مفهومه عن العموم والخصوص عن معناه المعهود في علم الأصول. فالعموم عنده من خواص الكليات التي تستفاد بالاستقراء، والكليات جارية في الجزئيات باطّراد ولا تتخلف، فهي لا تخصَّص. وعليه فمسألة هل أن للعموم صيغاً أو لا ليست أمراً ذا بال عند الشاطبي، والتخصيص بمعنى رفع الحكم عن بعض الجزئيات يعد نقضاً للاستقراء الذي ثبت به الحكم العام القطعي، والذي يجري في كل جزئياته. والتخصيص الذي يتكلم عنه الأصوليون ليس في الحقيقة إلا بياناً، والعام القطعي لم يكن في الأساس متناولاً تلك الجزئية.

فقوله تعالى: "إنكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم" يقول فيه الأصوليون إنه دل على تعذيب كل من يعبد من دون الله، وجاء قوله: "إن الذين سبقت لهم منا الحسنى أولئك عنها مبعدون" ليثتني بعض المعبودين من التعذيب كالملائكة والمسيح عليه السلام. والشاطبي يقول إن الآية الأولى لم تشمل الملائكة والمسيح أصلاً، لأن "ما" لما لا يعقل، وإنما جاءت الآية الأخرى بزيادة بيان وتوضيح.

وفي قوله تعالى: "الله خالق كل شيء"، فليس العقل من خصص عموم لفظ "كل" حتى استثنينا من الخلق ذات الباري أو صفاته، بل إن لفظ "كل" لم يتناول ذات الباري وصفاته أصلاً.

. البيان والإجمال:

المجمل متشابه، والمحكم هو المعنى المتعين والثابت والمبين، وعليه فالشريعة بعد كمال الدين ليس فيها مجمل مما ينبني عليه تكليف، والمتشابه ليس فيه تكليف إلا الإيمان به على المعنى المراد منه، لا على ما يفهم المكلف منه. والقرآن يحتوي على الشريعة كلها، ويحصل البيان لما في القرآن بالسنة وبإجماع الصحابة الذي يكشف عن دليل.

المبحث الثاني

منهج الشاطبي في فهم القرآن

القرآن الكريم جامع لكل أحكام الشريعة. فما من مسألة إلا ويستفاد حكمها من القرآن، وما عداه من مصادر الشريعة إنما هو بيان وشرح لما في القرآن، وليس في غيره زيادة عليه. وإذا كان القرآن فيه بيان كل شيء، ونصوصه متناهية، فإن تعريفه بالأحكام الشرعية ليس نصاً على أعيان المسائل، وإنما هو تعريف بقواعد كلية. فلا بد من استنباط المعاني من القرآن، ولا بد من الاجتهاد والقول فيه بالرأي كي لا تتعطل الأحكام. وتفسير القرآن بالرأي يعني فهم مراد الله من نص القرآن حيثما لم يتبين ذلك بتوقيف من النبي ولا بلغنا عن الصحابة. والتفسير عمل جليل وخطير، فينبغي ألا يقدم عليه إلا من كان أهلاً له. والرأي المقبول في التفسير له شرطان: أن يكون جارياً على موافقة كلام العرب، وأن يكون موافقاً للكتاب والسنة، أي أن يكون راجعاً إلى معنى مقطوع به.

. **الظاهر والباطن:**

يقول الشاطبي إن من الناس من زعم للقرآن ظاهراً وباطناً، واشترط لصحة هذا الزعم أن يكون المراد من الظاهر ظاهر التلاوة، أو الكلام نفسه ومعنى ألفاظه. أما الباطن فهو مراد الله تعالى من الخطاب. حيث إن الظاهر بهذا المعنى ينسب إلى الظاهرية الوقوف عنده، أما ما يتحاشاه الشاطبي من معنى للباطن فهو ما يأتي به من يسمون الباطنية، حيث لهم في التفسير مزاعم وخيالات لا ينهض لها دليل. وكمثال على مراده بالباطن تفسير ابن عباس لقوله تعالى: "إذا جاء نصر الله والفتح" بأنه أجل رسول الله صلى الله عليه وسلم أعلمه إياه، وتفسير عمر لقوله: "اليوم أكملت لكم دينكم" بقوله: ما بعد الكمال إلا النقصان، مستشعراً نعيه عليه الصلاة والسلام.

فكل ما كان من المعاني العربية التي لا ينبني فهم القرآن إلا عليها فهو داخل تحت الظاهر، وكل ما كان من المعاني التي تقتضي تحقيق المخاطب بوصف العبودية والإقرار لله بالربوبية فهو الباطن، وكل من زاغ ومال عن الصراط فبمقدار ما فاته من باطن القرآن فهماً وعلماً. وفهم المعنى المراد، أي الباطن، لا يكون إلا بعد فهم الظاهر، الذي يجب لأجله معرفة أسباب التنزيل وما تتضمنه من معرفة قرائن الأحوال والأقوال. ومراد الله بالخطاب، وإن كان غير قطعي عند المفسر، إلا أنه لا بد أن يكون مما يحتمله الظاهر أو يقتضيه. وجرياً على منهاجه فإن الشاطبي يشترط أن يكون المعنى الباطن إما قطعياً أو راجعاً إلى قطعي.

والكليات هي أول القرآن نزولاً، حيث نزل أكثرها بمكة، وكان ما نزل بعدها بياناً وشرحاً وتفصيلاً لتلك الكليات. وإن من أوائل ما نزل بمكة سورة الأنعام المبينة لقواعد العقائد وأصول الدين، وبعد الهجرة كان أول ما نزل سورة البقرة التي قررت قواعد التقوى المبنية على قواعد سورة الأنعام. وغيرها من السور المدنية المتأخرة مبنية عليها، كما كان غير الأنعام من المكي المتأخر عنها مبنياً عليها.

ففروع الشريعة ترجع إلى كليات كلها في القرآن، وهذه ترجع في معانيها إلى أصول كلية، وهكذا حتى ترجع الشريعة إلى كلية واحدة، هي الدعاء إلى عبادة الله تعالى. فغالب المكي مقرِّر لثلاثة معان ترجع إلى هذا المعنى، وهي الوحدانية لله الواحد الحق، والنبوة للنبي صلى الله عليه وسلم، وإثبات البعث والدار الآخرة. ويعبر الشاطبي عن هذه المعاني في موضع آخر بأنها معرفة المتوجَّه إليه، ومعرفة كيفية التوجه إليه، ومعرفة مآل العبد ليخاف الله به ويرجوه، وهذه الثلاثة داخلة تحت المقصود الأول، العبادة التي عبر عنها قوله تعالى: "وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون".

المبحث الثالث

منهج الشاطبي في فهم السنة

السنة عند الشاطبي كمصدر للتشريع هي ما نقل عن النبي صلى الله عليه وسلم من قول أو فعل أو تقرير، وما جاء عن الصحابة أو الخلفاء الراشدين. وقصده بما جاء عن الصحابة إجماعهم المبني على أدلة عرفوها ولم تنقل إلينا، وما جاء عن الخلفاء الراشدين أي أقوالهم وأفعالهم وتقريراتهم التي قبل بها الصحابة بالإجماع.

والسنة راجعة إلى الكتاب، فهي تفصيل لمجمله وبيان لمشكله وبسط لمختصره، ولا تجد في السنة أمراً إلا والقرآن دالٌّ على معناه دلالة إجمالية أو تفصيلية. والسنة تأتي ثانياً في الدلالة على الأحكام بعد الكتاب، وأخبارها ظنية الثبوت، حيث يكاد الشاطبي ينفي وجود أخبار متواترة غير القرآن، والقطع في السنة إنما هو في ثبوتها كمصدر للتشريع.

وبما أن الدليل الشرعي في منهج الشاطبي لا يُقبل إلا إذا كان قطعياً أو راجعاً إلى قطعي، فالحديث النبوي لا يصح إعماله إلا إذا كان معناه راجعاً إلى معنى كلي قطعي. وبما أن الكليات كلها موجودة في القرآن، فإن الحديث لا يصح إعماله ما لم يكن له أصل في القرآن. وبالتالي فالسنة ليس فيها تشريع زائد إلا إذا كانت الزيادة بمعنى تفصيل مجمل أو تفسير متشابه. وبما أن القرآن بيان لكل شيء كما

جاء في الآيات، فإن ما تأتي به السنة من تشريع هو زيادة بيان وشرح، وإذا جاء فيها مما يظن أنه لا أصل له في القرآن فالشاطبي يرجعه إلى أصل قرآني، وإلا فيتوقف عن قبوله. وهذا من جديد الشاطبي المخالف لما عليه الأئمة المجتهدون الذين يوجبون العمل بالحديث ظني الثبوت، ولا يتوقفون فيه أو يردّونه إلا إذا كان معارضاً لما هو أقوى منه ثبوتاً، بحيث لا يمكن رفع التعارض بتخصيص أو تقييد.

وتجدر الإشارة إلى أن وجوب موافقة السنة للكتاب، وأنها لا تأتي بزيادة ليست شرحاً أو تفصيلاً لما فيه، إنما هو فيما يتعلق بأحكام التكليف. ويجوز أن تأتي السنة عند الشاطبي بما ليس له أصل في الكتاب مما لا ينبني عليه تكليف. ومثلما أن القرآن فيه بيان كل شيء من الأحكام، فالسنة فيها ما في القرآن مع زيادة البيان والشرح، مع ملاحظة أن القرآن قطعي الثبوت جملة وتفصيلاً بينما السنة من حيث التفصيل مظنونة، والقرآن جاء بالكليات والسنة أتت تفريعاً عليه. فالضروريات والحاجيات والتحسينيات ومكملاتها كما تأصّلت في الكتاب فقد تفصّلت في السنة.

وبيان السنة للكتاب يكون بقول النبي صلى الله عليه وسلم وفعله وإقراره، ولكل من هذه الثلاثة خاصية في الدلالة ليست لغيرها. فالقول بيان للعموم والخصوص، وبيان للوجوب والندب والإباحة والكراهة والتحريم. والفعل ـ بخلاف القول ـ يدل على مطلق الإذن من وجوب أو ندب أو إباحة، ولا يشمل الكراهة لأنها داخلة ضمن النهي، والرسول صلى الله عليه وسلم لا يفعل منهياً عنه. أما الإقرار فيحتمل أن يكون الفعل واجباً أو مندوباً أو مباحاً، والمباح قد يكون مباحاً بالجزء مطلوباً بالكل، وقد يكون مباحاً بالجزء منهياً عنه بالكل، أي مباحاً بمعنى ألّا حرج فيه. ولذلك فالإقرار لا يدلّ على مطلق الإذن، وإنما يدلّ على ألّا حرج في الفعل. والنبي لا يفعل مكروهاً ولا يقرّ على مكروه، وقد يقرّ النبيُّ على فعل ويفعله، فتأسي الآخرين به فيه أعلى مراتب التأسي، وقد يقرّ على فعل ولا يفعله، فهو مباح بمعنى ألّا حرج فيه.

الفصل الثامن

الاجتهاد والتقليد

جاءت الشريعة لجلب المصالح ودرء المفاسد، وتلك مآلاتها ومآلات أحكامها، فلا يصح للمجتهد أن يعطي حكم الفعل دون النظر في مآله. وهذا شرط لازم للمجتهد عند الشاطبي.

المبحث الأول

ضوابط الاجتهاد

الاجتهاد هو استفراغ الوسع في تحصيل العلم أو الظن بالحكم. والاجتهاد الواقع في الشريعة ضربان، المعتبر شرعاً منهما هو الصادر عن أهله الذين اضطلعوا بمعرفة ما يفتقر إليه الاجتهاد، وهو عند الشاطبي فهم مقاصد الشريعة، أي الأصول الكلية ومقاصد الأحكام الراجعة إليها. أما ما يُذكر من شروط للاجتهاد فهي متضمنة في هذا الشرط. وتحصل درجة الاجتهاد لمن اتصف بوصفين: فهم مقاصد الشريعة على كمالها، والتمكن من الاستنباط بناء على هذا الفهم.

وفهم المقاصد على كمالها يقتضي فهم المصالح والمفاسد بحسب وضع الشارع لها، لا بحسب إدراك المكلف، ولا بحسب الأغراض والأهواء. وبهذا يجتمع التعليل بالمصالح والمفاسد مع قصد التعبد والامتثال. فإذا فهم الإنسان عن الشارع قصده في كل مسألة وفي كل باب فقد حصل له وصفٌ هو السبب في تنزله منزلة الخليفة للنبي صلى الله عليه وسلم في التعليم والفتيا والحكم بما أراه الله. ثم إن الاستنباط ثمرة للفهم، ولا يتُحقق من الفهم إلا بالاستنباط.

ومن شروط المجتهد أن يبلغ درجة الاجتهاد في علوم اللغة، وهذا لازم لأجل فهم المقاصد، ولأجل الاستنباط. وقصد الشاطبي أن يكون المجتهد قادراً على فهم النصوص وما تحتمله من معان وما لا تحتمله، وما فيها من عموم وخصوص أو تقديم وتأخير أو مجاز أو اشتراك أو إضمار، حتى يضاهي في

ذلك العربي الذي أنزل عليه القرآن. ولفهم معاني النصوص كذلك لا بد من فهم أسباب النزول. وتلك هي أعلى مراتب الاجتهاد.

يلي ذلك مرتبة للمجتهد لا يشترط له فيها العلم بالعربية، بل قد يكون أعجمي اللسان، وإنما يكفيه العلم بمقاصد الشريعة جملة وتفصيلاً، ويكون مقيداً بفهم من استنبط المقاصد وبمذهبه. وتليها المرتبة التي لا يشترط فيها العلم باللغة ولا بالمقاصد، وهي الاجتهاد في تحقيق المناط. فالاجتهاد عند الشاطبي ينقسم إلى اجتهاد لاستنباط العلل والأصول الكلية، واجتهاد لتفريعها وتطبيقها على وقائعها، واجتهاد لتعيين وقائعها. والعملية التي تؤدي إلى معرفة الحكم تتضمن الأنواع الثلاثة للاجتهاد، وليس بالضرورة أن يقوم بها كلها مجتهد واحد. وهذه شروط تمكن المجتهد من الفهم ومن إعطاء الرأي، ولا تعني جواز أن يعطي المجتهد رأيه أو يفتي به، ولا جواز أن يأخذ الناس قوله أو فتواه. فالقدرة على الاجتهاد قد يحوزها الكافر. أما المفتي فقائم في الأمة مقام النبي صلى الله عليه وسلم. فلا يجوز للمجتهد الإفتاء إلا إذا كان منتصباً للفتوى بقوله وسلوكه، حيث تحصل الفتوى منه بالقول والفعل والإقرار.

والاجتهاد الذي عليه التعويل هو الذي يبين الحكم عندما يشتبه على المكلفين في المسائل التي لا قطع فيها، وخاصة التي تقع في الوسط بين أصلين مختلفين، ويصعب إلحاقها بهذا الأصل أو ذاك. كبيع الغرر الذي نهى عنه الشرع، فمن المعاملات ما هو واضح أنه غرر، ومنها ما هو واضح أنه ليس بغرر، وبينهما ما يشتبه في أنه غرر أو لا. وكالحلي المباح الاستعمال، هل يلحق بالعروض فلا زكاة عليه، أم يلحق بالنقدين فعليه الزكاة. وكمجهول الحال هل تقبل شهادته إلحاقاً له بالعدل، أم ترد إلحاقاً له بالفاسق. والقول في جميع ذلك وأمثاله للمجتهد المعتبر.

وإذا بذل المجتهد وسعه فحكمه ظني، وتختلف آراء المجتهدين في المسألة الواحدة. ولما كان الحكم في الفعل هو قصد الشارع من الخطاب المتعلق به، فهو واحد لا يتعدد، وهذا قطعي بحسب الشاطبي. إذ لا يمكن أن يكون كل المجتهدين مع اختلافهم مصيبين، وإنما المصيب واحد، لأن تعدد قصد الشارع في قضية واحدة محال.

والشاطبي إذ يجوّز تقليد المجتهد فإنه يحذّر من اتباعه في زلّاته، وطالما أن المقلد لا يستطيع معرفة زلة العالم من غيرها لأن ذلك من وظائف المجتهدين، فإن الشاطبي يضع ضابطاً تقريبياً لمعرفتها، وهو إذا ما انفرد العالم بقوله عن عامة مجتهدي الأمة، فإن الحق يكون مع السواد الأعظم من المجتهدين. وأما الاجتهاد الصادر عن غير أهله أصلاً، والذي حملهم عليه بعض الأهواء الكامنة في النفوس، فهو منشأ الزيغ والبدع والاختلاف والتفرق في الدين.

أما علامة الاجتهاد المعتبر فيظهر من استقراء منهج الشاطبي أنها ثلاثة أمور: الأول إعمال الكليات والجزئيات معاً، لأن من يفهم الكليات لا يستغني عن الجزئيات. والثاني النظر في مآلات الأفعال، وذلك أن الشارع شرع الحكم لغاية، وقد تحصل حالات يكون الحكم نفسه مفوّتاً للغاية التي شرع الحكم أصلاً لأجلها، كما في الحِيَل والذرائع. والثالث النظر في أحوال المكلفين على الخصوص، إذ يوقع المجتهد الأحكام على المكلفين كل بحسب حاله، بحسب ما آتاه الله من حكمة، وهذا راجع عند الشاطبي إلى تحقيق المناط، وهو نوع خاص منه.

والاجتهاد بأنواعه يمكن أن ينقطع عند الشاطبي ما عدا الاجتهاد في تحقيق المناط بالمعنى العام، الذي يجب حصوله في كل واقعة، والذي إذا ارتفع فإنه يؤدي إلى ارتفاع التكليف. أما إذا انقطعت الأنواع الأخرى، وهي الاجتهاد في تنقيح المناط، والاجتهاد في تخريج المناط، اللذان يفيدان في ادّعاء العلل وفي استقرائها وإثباتها أو ردّها، وكذلك النوع الخاص من تحقيق المناط المشار إليه آنفاً، فهذه لا يرتفع التكليف بانقطاعها، لأن اتساع اجتهادات المتقدمين تفي بأفعال المكلفين. والمستجدات التي قد يُفتقر إلى أحكام لها قليلة بالنسبة إليها، وهذا لا يضير. يقول الشاطبي: ويسقط عن المستفتي التكليف بالعمل عند فقد المفتي إذا لم يكن له به علم لا من جهة اجتهاد معتبر ولا من تقليد.

المبحث الثاني

ضوابط التقليد والفتوى

إنّ قصد الشارع في التشريع إخراج المكلف عن داعية هواه، ليكون عبداً لله اختياراً. فعليه أن يتحرى حكم الله في أفعاله. فإن كان متمكناً من استنباط الأحكام بنفسه فهو مجتهد، وإن لم يكن فهو مقلد، وعليه أن يتحرى حكم الله بواسطة المجتهد. والمجتهدون ليسوا معصومين عن الخطأ، ويختلفون في اجتهاداتهم. فكما أن على المجتهد أن يتحرى قصد الشارع بفهم الأدلة الشرعية، فإن على المقلد أن يتحرى موافقة قصد الشارع، بتقليد من يغلب على ظنه أن تقليده يوافق قصد الشارع. فالناس مكلفون بالأحكام، وهذه مصادرها النصوص، وعلى المقلدين أن يفهموا الأحكام بواسطة المجتهدين الذين يستنبطونها من النصوص. فالمجتهدون هم أدلة المقلدين، وفقد المقلد للمجتهد كفقد المجتهد للدليل. وكما لا يصح للمجتهد التخير بين الأدلة حين تعارضها، بل لا بدّ له من مرجح، فكذلك لا يصح للمقلد التخير بين المجتهدين، ولا بد له من مرجح. وترجيح المقلد للمجتهد يعتمد بحسب الشاطبي على أربعة أوصاف يستطيع المقلد تمييزها:

١. ألا تخالف أفعاله الأحكام الشرعية، وهذا مقتضى العدالة.

٢. ألا تخالف أفعاله أقواله وإن كانت من ضمن المشروع، وهذا مقتضى الانتصاب للفتوى.

٣. أن يحمل الناسَ بفتواه على المعهود الوسط. فالمفتي الفقيه الراسخ في العلم يفتي المكلف بما يليق بحاله فيما جعل له الشرع فيه سعة. وإذا أصدر الفتوى في مصلحة عامة أو قضية من قضايا الجماعة فيحملهم على الوسط، لا بحسب حال أدناهم ولا أعلاهم. والمعهود الوسط هو ما عهد من أمر الشريعة حمل الناس عليه من ضمن المأذون به، والوسط فيه هو أدق القصد للشارع. والمفتي الذي تحمله مرتبته على أن يحمّل نفسه ما هو فوق الوسط فعليه أن يخفي عن الناس ذلك أو ينبه عليه، كي لا يظن الناس أن عليهم الاقتداء به فيحمّلون أنفسهم ما لا يصلح لهم، فينقطعون بسببه عن العمل.

٤. أن يخاف من الفتوى، وهذا مقتضى التقوى والورع والخوف من مخالفة قصد الشارع.

وعليه فالشاطبي كما يردّ الفتاوى التي لا تنبني على ترجيح المجتهد بين الأدلة، كتخير العالم بين أقوال الصحابة أو الأئمة، أو اختيار المفتي للمستفتي الأيسر والأخف بناء على أن الدين يسر، فإنه يردّ بعض القواعد التي يستخدمها البعض في التقليد، كأن يتخير المقلد بين أقوال المجتهدين إذا اختلفت، أو يتتبع الرخص من المذاهب، أو يجعل الاختلاف في المسألة حجة على إباحتها، مما يؤدي في نظر الشاطبي إلى الاستهانة بالدين، وإلى الانسلاخ من الدين.

وفي هذا ردٌّ واضح على أصحاب مثل هذه الفتاوى في زماننا الذين يزعمون استنادهم فيها إلى الشاطبي ومنهجه، فيفتون بما وافق الهوى أو السلطان، ويهدمون الشريعة بحجة مقاصدها، غافلين عن أن أول مقاصد الشريعة عند الشاطبي هو تطبيق الشريعة، وألّا طريق إلى مقاصد الشريعة إلا عبر الشريعة، وأن المقاصد هي مقاصد الشارع، وليست مقاصد ذوي الحظوظ والأغراض.

المبحث الثالث

أصل مآلات الأفعال

إن النظر في مآلات الأفعال عند الاجتهاد والاستنباط من علامات المجتهد المعتبر عند الشاطبي. فأساس منهجه أن الشريعة إنما جاءت لأجل مصالح العباد، والأحكام لها مآلات، ولأجل هذه المآلات كانت الشريعة. والفعل المشروع مشروع لأجل مآل قصده الشارع، هو المصلحة المقصودة من شرع الحكم، والفعل المنهي عنه له مآل قصد الشارع رفعه، هو المفسدة المقصود رفعها من النهي. وهذه المصالح والمفاسد هي مقاصد الشريعة.

فطَلَبُ الفعل أو الترك إنما هو لأجل مقصد معين. إلا أن الأفعال المأذون بها قد تؤول إلى نتائج ليست مما قصده الشارع، والأفعال المنهي عنها قد تؤول إلى نتائج ليست مما قصد الشارع رفعه. لذلك فليس كل ما ينتج عن الفعل مقصوداً للشارع، وإنما يفهم المقصود وجوده أو رفعه بالاستقراء. والمآل

الذي يثبت بالاستقراء المفيد للقطع أنه مقصود للشارع وجوداً أو رفعاً هو علة للتشريع، أو مصلحة مقصودة للشارع بالطلب، أو مفسدة مقصود رفعها شرعاً بالنهي.

إلا أن الأفعال المأذون بها أو المنهي عنها بما أنه قد توجد حالات أو ظروف لا تحصل معها مآلاتها المقصودة شرعاً، أو تحصل ولكن يحصل معها ما لا يقصده الشارع، وبما أن الالتزام بحكم الفعل مقصود للشارع، وكذلك مآله مقصود للشارع، وهما مرتبطان ارتباط السبب بمسبَّبه، فإذا ما حصل انفكاك بينهما، أو حصل ارتباط بين الفعل ومآل غير مقصود به، فعلى المجتهد حينها أن يعتبر هذا الأمر عند النظر والاجتهاد، وذلك لأن هذا الأمر معتبر عند الشارع.

فوجوب النظر في المآلات إنما هو لأنه قد تحصل حالات يكون فيها الفعل المشروع لأجل مصلحة غير مؤدٍ إليها، وقد يؤدي إلى مفسدة، وقد يؤدي إلى المصلحة والمفسدة معاً. كالخروج إلى الأسواق والمدارس وشهود الجنائز، فتلك أمور جائزة أو مطلوبة شرعاً، ولكن قد تؤول إلى منكرات، كما في ارتياد الشطآن والمسابح الجائز أصلاً، فإذا كانت هذه الأماكن مما يرتاده العراة فإن مآل هذا الفعل حينها مشاهدة العورات، ما يجعل هذا الواقع واقعاً جديداً يحتاج إلى نظر. ولذلك على المجتهد أن ينظر في مآل الفعل مع نظره في الفعل نفسه. ولا يعني هذا أن الفعل صار حراماً لأن له مآل محرم، بل يعني وجوب النظر في المآل كوجوب النظر في الفعل. حيث إن المفاسد يختلف مقدارها، والمصالح التي تقارن بها هذه المفاسد مختلفة. فالمفسدة في ارتياد الشطآن التي يرتادها العراة غيرها في الأسواق العامة، ومصلحة التنزه وارتياد الشطآن غيرها في طلب العلم أو شهود الجنائز أو الجمعات والجماعات.

وكذلك الأمر في الفعل الممنوع الذي قد يكون مآله في بعض الأحوال مصلحة، أو يكون في الامتناع عنه مفسدة أكبر من مفسدته. كالامتناع عن أكل الحرام حالة الإشراف على الهلاك، أو عن قطع العضو الذي في بقائه مظنة إفساد البدن كله. وكقتل المسلم بغير ذنب فإنه حرام من الكبائر، ولكن إذا تترس به الكفار في الحرب وأخذوا يقتلون المسلمين بحيث لا يمكن ردعهم إلا بقتله، فالأمر يحتاج إلى النظر الذي قد يؤدي إلى جواز قتله أو وجوبه أو تحريمه.

ومن ذلك ما يتعلق بتحقيق المناط الخاص الذي يرجع إلى معرفة حال المكلف وقصده، فقد يكون الفعل مندوباً ولكنه يؤدي بالمكلف إلى الانقطاع عن العبادة، وقد يكون واجباً ولكنه يؤدي إلى تلف في البدن أو دَخَل في العقل. فيكون العمل مشروعاً لكن ينهى عنه لما يؤول إليه من المفسدة، أو ممنوعاً لكن يترك النهي عنه لما في ذلك من المصلحة.

واعتبار أصل مآلات الأفعال لا يعني تحليل الحرام لأن مآله مشروع، أو تحريم الحلال لأن مآله ممنوع، وإنما يعني النظر لمعرفة حكم الشارع عند اختلاف الأحوال. وهذا من عمل المجتهد بوصفه مجتهداً ينظر في الفعل ومآله مبرّأً من حظوظ المكلف. وهو نائب عن الشارع في الحكم على الأفعال، والشارع يعتبر مآلاتها، فهو حين اجتهاده مكلف بأن يعرف حكم الشارع بحسب الفعل ومآله معاً. أما المكلف فغير معني سوى بمعرفة الحكم والالتزام به مهما كانت مآلاته.

فالميتة حرام، وفي حالة خوف فوت الروح عند تركها يتغير الحكم بناء على تغير المآل، فتصبح حلالاً. فالمجتهد لم يغير الحكم بناء على المآل، وإنما استنبط وفهم حكم الشرع. وكذلك الحكم بفرضية صيام رمضان وتغيره في حالة المجاهد أو المبتلى بمرض معين بناء على ما يؤول إليه. فإعمال أصل مآلات الأفعال لا يعطي المكلف ولا المجتهد حق تغيير الأحكام بالهوى. وإنما يتغير الحكم حيث دل الشرع على ذلك. فإذا لم يكن ثم دليل على تغير الحكم فإنه لا يتغير ولو كان يؤول إلى مفسدة. وحينها لا تصبح هذه المفسدة جائزة أو مغتفرة، وإنما يُسعى إلى اجتنابها قدر الإمكان.

فالأعمال المطلوبة أو المأذون بها وإن كانت تؤول إلى مفاسد، فإن أحكامها لا تتغير، ولا المفاسد تصبح مصالح. أي لا تصبح المحرمات جائزة. وإنما يُقدم على المشروع ويتحرّز من الممنوع قدر الإمكان. فإذا بلغ التحرز مبلغ الحرج أو الضرر أو الخارج عن الاستطاعة فحينئذ يمكن أن يتغير الحكم بناء على القواعد الشرعية، مثل الضرورات تبيح المحظورات ورفع الضرر وعدم التكليف بما يطاق أو بالمشقات المعنتة.

الفصل التاسع

في تطبيق الفكرة: ثلاث قواعد كلية

المبحث الأول

المصالح المرسلة

قاعدة المصالح المرسلة مبنية على الاستدلال المرسل، المبني على المناسب المرسل، أحد أقسام المناسب، الوصف الذي يصلح ادعاؤه علة عند القائلين بمسلك المناسبة في القياس. والاستدلال ليس من القياس، لأن الوصف الذي يصلح للتعليل به لا يوجد في أصل معين يقاس عليه، بل يلاحظ جريان أحكام كثيرة وفقاً له. فبذلك يثبت ويُعدّ أصلاً معتبراً في التشريع شهدت له أحكام كثيرة، ولا يمكن إرجاعه إلى واحد منها، لأنه في كل منها لا يصلح لسبب ما لأن يكون علة.

وبناء على أن المصالح المرسلة لا ترجع إلى القياس، وإنما إلى الاستدلال، فالخلاف فيها لفظي، ويكاد يكون تطبيق معناها متفقاً عليه. فالمعنى الذي ردّه الرادّون لها ليس هو الذي أراده القائلون بها في مبحث الاستدلال، والمعنى الذي قصده هؤلاء قال به أولئك تحت أسماء مختلفة. لكن أن تفهم المصالح المرسلة بمعنى أن مجرد كون الشيء مصلحة أو مؤدياً إليها فهذا دليل على مشروعيته، أو أن في الشريعة منطقة فراغ، أو في الوقائع ما لا حكم له ومتروك إلينا نقرر حكمه بناء على المصلحة أو المفسدة، فهذا لا أصل له عند أحد من الأئمة المعتبرين، بل المنقول الاتفاق على رده.

والمصالح المرسلة عند الشاطبي ترجع إلى الاستدلال المرسل، وفيها من الجديد ما في منهجه من جديد. فالمصلحة حتى تعتبر يجب ثبوت اعتبار الشرع لها ثبوتاً قطعياً بالاستقراء، أو أن ترجع إلى معنى قطعي كلي ثبت بالاستقراء. يقول الشاطبي: فكل أصل شرعي لم يشهد له نص معين وكان ملائماً لتصرفات الشرع ومأخوذاً معناه من أدلته فهو صحيح يبنى عليه إذا كان ذلك الأصل قد صار بمجموع

أدلته مقطوعاً به، ويدخل تحت هذا ضرب الاستدلال المرسل الذي اعتمده مالك والشافعي. ولا ننسى طبعاً أن كلام الشاطبي هو عن الفعل الذي لم ينص عليه الشرع طلباً أو منعاً.

وتنبني قاعدة المصالح المرسلة عند الشاطبي على الجمع بين أصلين، أصل التعبد والامتثال وأصل رفع الحرج. فإذا جاء الأمر الواجب من الشارع وجب الامتثال، فإن كان ممكناً فلا إشكال. وإن كان غير ممكن فهنا يجب رفع الحرج بالتخفيف. وهي تطبق في الضروريات على الأفعال التي لا يمكن حفظ الضروري إلا بها، فيأخذ الفعل حكم حفظ الضروري وهو الوجوب. وتطبق في الحاجيات على رفع الحرج وما في معناه فيحصل التخفيف. ويستثنى من تطبيقها أحكام العبادات فلا مدخل للمصالح المرسلة فيها. وكذلك لا تطبق في التحسينيات.

ومن أمثلتها في الضروريات جمع المصحف الذي كان مباحاً زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم وصار واجباً بعد أن طرأ ما جعل حفظ الدين في خطر ما لم يُجمع المصحف. فلم يرد في ذلك نص، وإنما رآه الصحابة مصلحة تناسب تصرفات الشرع قطعاً، فهي راجعة إلى حفظ الشريعة، ومنع الذريعة للاختلاف في أصلها الذي هو القرآن. وفي الحاجيات تضمين الصناع الذي قضى به الخلفاء، ووجه المصلحة فيه أن الناس لهم حاجة إلى الصناع، فلو لم يثبت تضمينهم لأفضى ذلك إما إلى ترك الاستصناع بالكلية وذلك شاق على الخلق، وإما أن يعملوا ولا يضمنوا فيقل الاحتراز وتتطرق الخيانة وتضيع الأموال.

فالمصالح المرسلة عند الشاطبي ليست أصلاً خامساً، بل قاعدة أصولية يُعمل بها عند الاستنباط. أما إذا اتخذت مصدراً للأحكام بحيث يصير مقتضى التشريع مجرد النظر إلى كون الفعل مصلحة أو مفسدة، فهذا منهج الابتداع.

إذاً فلا يصح تعريف المصالح المرسلة بأنها مصالح ترك الشارع بيانها، فلا اعتبرها ولا ألغاها، وهي بذلك مردودة بلا خلاف. حيث نقل الشاطبي وقبله الرازي الإجماع على عدم جواز الاستدلال بمجرد المصلحة، ولو لم تكن ملغاة.

المبحث الثاني

الاستحسان

لا يخرج الاستحسان في حقيقته عن العمل بأقوى الدليلين عند تعارضهما. قال به أبو حنيفة وأتباعه، واشتهر عن الشافعي وأتباعه ردّه باعتباره ترك الدليل إلى الرأي. لكنهم يقبلون مضمونه ويعدّونه عملاً بالدليل. وأدق ما قيل في تعريفه أنه قطع المسألة عن نظائرها لدليل خاص يقتضي العدول عن الحكم الأول إلى الثاني سواء كان قياساً أو نصاً.

فجواز السَلَم الذي يعتبره الأحناف استحساناً بالأثر، أو عدولاً عن القياس إلى النص، ما هو في الحقيقة إلا تخصيص للنص العام "لا تبع ما ليس عندك" بحديث "من أسلم منكم فليُسْلم في كيل معلوم". وجواز الاستصناع الذي يعتبرونه استحساناً بالإجماع، أو عدولاً عن القياس إلى الإجماع، ما هو إلا تخصيص للنص العام السابق بالإجماع. وما قالوا عنه إنه قياس معدول عنه فليس قياساً شرعياً، وإنما هو نص عام يجري حكمه على جميع أفراده، وقد تم تخصيصه.

والاستحسان عند الشاطبي هو عدول عن إجراء القاعدة الكلية في إحدى جزئياتها، حيث يكون الحكم في هذه الجزئية راجعاً إلى معنى كلي آخر. فالاستحسان قاعدة كلية قطعية، والمستحسَن راجع إلى معنى ثابت قطعاً بالاستقراء، والاستدلال به هو من قبيل تقديم الاستدلال المرسل على القياس. ومثاله جواز القرض، فإنه في الأصل ربا لأنه درهم بدرهم إلى أجل، وهذا راجع إلى حفظ المال من الضروريات، لكن أبيح استحساناً لما فيه من التوسعة على المحتاجين، وهذا من الحاجيات. ومثله جواز الاطلاع على العورات في التداوي.

فالاستحسان ليس ذريعة للقول في دين الله بغير دليل من الشرع، وإلا فهو الابتداع. وإذا كانت المصالح المرسلة عملاً بقاعدة ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب في الضروريات، وبقاعدة رفع الحرج في الحاجيات، فالاستحسان تخصيص الضروري بالحاجي أو بالتكميلي، وتخصيص الحاجي بالتكميلي. وعليه فقد يلتقيان في مسائل، حيث يلتقي رفع الحرج في الحاجيات مع تخصيص الحاجيات، كتضمين الأجير المشترك وإن لم يكن صانعاً.

المبحث الثالث

سدّ الذرائع

سدّ الذرائع هو منع الجائز لئلّا يتوصل به إلى الممنوع. والذرائع عند القرافي والشاطبي ثلاثة أقسام: الأول أجمعت الأمة على سدّه، كحفر الآبار في طرق المسلمين وسب الأصنام الذي يؤدي إلى سب الله تعالى. والثاني أجمعت الأمة على عدم سدّه، كمنع زراعة العنب خشية الخمر ومنع المجاورة خشية الزنا. والثالث اختلف فيه كبيوع الآجال، كأن يبيع سلعة بعشرة دراهم إلى شهر ويشتريها بخمسة الآن. فمالك يمنعها لأن حقيقتها إسلاف خمسة بعشرة وهو الربا. والشافعي يجيزها ويحمل الأمر على ظاهره. وقول أبي حنيفة بجواز الحِيَل يعني عدم أخذه بسدّ الذرائع.

وقاعدة سدّ الذرائع عند الشاطبي قطعية بالاستقراء ومعمول بها، ومبنية على أصل مآلات الأفعال، فالفعل إذا كان مآله إلى حرام فالنظر قد يقتضي تحريمه. والذرائع التي تسدّ من الأفعال التي يقتضي النظر تحريمها بناء على المآل.

فالفعل الجائز أصلاً إذا كان موصلاً إلى حرام فهو وسيلة إليه، وتأخذ الوسيلة حكم المقصد. وكذلك إذا كان مؤدياً إلى مأمور به فيأخذ حكمه. وإن لم يكن الفعل ذريعة إلى شيء فهو المباح المطلق. فموضع إعمال هذه القاعدة هو المباح إذا أدى إلى حرام. ولكن هذا ليس على إطلاقه، فهناك ضوابط: الأول ألا يكون المباح مباحاً للحاجة أو الضرورة. كأكل الميتة في المخمصة، والنكاح الذي قد يؤدي

إلى تحصيل قوت العيال بالحرام، والمشي في الأسواق الذي قد يؤدي إلى سماع المنكرات. فمنع هذه الأمور يوقع المكلف في حرج رَفَعَه الشارع، وهو يؤدي إلى منع المباح من أصله. ويصل الشاطبي إلى أن ما كان مباحاً بالجزء مندوباً أو واجباً بالكل فهو المباح للضرورة أو للحاجة، وهذا لا تعمل فيه القاعدة، بخلاف المباح بالجزء المكروه أو الممنوع بالكل، فإنه مكان إعمال قاعدة سدّ الذرائع.

والضابط الثاني أن يكون التوصل إلى الممنوع مقصوداً للمكلف بالفعل المشروع، وعندها يصير الفعل غير مشروع. كشراء العنب للتخمير، والسلاح لقطع الطريق. ولما كان مقصود المكلف مما لا يطّلع عليه المجتهد، فالمكلف حينها فقيه نفسه. والشاطبي هنا لا يرى من معنى القاعدة تحريم الجائز لمجرد أن المكلف قد يقصد به التوصل إلى حرام. وإنما المجتهد ينظر إلى ما كان مقصوداً عُرفاً وفي الغالب المعتاد ويعتبره عند النظر. فالأصل في شراء العنب عرفاً أنه لغير الخمر، فيظل مباحاً. بينما الأصل في شراء الخمر أنه للشرب، فيظل حراماً ولو كان المقصود تخليله.

والضابط الثالث أن يكون الفعل المأذون فيه مؤدياً إلى المفسدة كثيراً لا نادراً، بناء على أن الحكم للغالب لا النادر. فإن كانت تأديته نادرة فلا يحكم المجتهد بحرمته وإن كانت المفسدة مقصودة للمكلف، فهذا مما لا يطلع عليه المجتهد.

. قاعدة رفع الضرر:

يقول الشاطبي إن جلب المصلحة أو دفع المفسدة إذا كان مأذوناً فيه فهو على ضربين: أحدهما ألّا يلزم عنه إضرار للغير. وهذا باق على أصله من الإذن. والثاني أن يلزم عنه إضرار للغير. وهذا على ضربين: أحدهما أن يقصد الجالب أو الدافع ذلك الإضرار، كالمرخِّص في سلعته قصداً لطلب معاشه مع قصد الإضرار بالغير. وهنا القصد إلى الإضرار ممنوع. والثاني ألا يقصد إضراراً بأحد. وهو قسمان: أحدهما أن يكون الإضرار عاماً، كالامتناع عن بيع داره وقد اضطر الناس إليها لمسجد جامع. فهنا مصلحة العموم مقدمة على مصلحة الخصوص إلا إذا أدت إلى ضرر لا ينجبر. والثاني أن يكون

الإضرار خاصاً. وهو نوعان: أحدهما أن يلحق الجالب أو الدافع بمنعه من ذلك ضرر، كالدافع عن نفسه مظلمة يعلم أنها تلحق بغيره. فهنا حق الجالب أو الدافع مقدم وإن استضر غيره بذلك. والثاني ألا يلحقه بذلك ضرر. وهو على ثلاثة أنواع: أحدها ما يكون أداؤه إلى المفسدة قطعياً، كحفر البئر خلف باب الدار في الظلام بحيث يقع الداخل فيه بلا بد. فهنا إذا كان الضرر غير مقصود فجائز. والثاني: ما يكون أداؤه إلى المفسدة نادراً، كحفر البئر بوضع لا يؤدي غالباً إلى وقوع أحد فيه. وهذا باق على أصله من الإذن. والثالث ما يكون أداؤه إلى المفسدة كثيراً لا نادراً. وهو على وجهين: أحدهما أن يكون غالباً كبيع السلاح إلى أهل الحرب والعنب إلى الخمار. فهذا يحتمل الخلاف والأرجح رفع الإذن. والثاني أن يكون كثيراً لا غالباً، كبيوع الآجال. وهذا موضع نظر. والأصل فيه الحمل على الأصل من الإذن، ويجوز المنع للتحرز. والقسمان الأخيران هما محل إعمال قاعدة سدّ الذرائع.

وأخيراً فإن هناك أعمالاً ألحقها الشاطبي بسدّ الذرائع، كلزوم ترك المندوب ولزوم فعل المكروه في حق الفقيه المقتدى به، كي لا يفهم المقتدي من دوام فعل الفقيه للمندوب أنه فرض، ومن دوام تركه للمكروه أنه حرام.

الفصل العاشر

فكرة المقاصد عند الشاطبي: عرض ومناقشة

مما يثير الانتباه أن أحداً من العلماء بعد الشاطبي لم يتابعه على أفكاره، ولم يطبق منهجه. وقد فسر بعضهم ذلك بأن مباحثه مبتكرة مستحدثة، في حين كانت مباحث الأصول معروفة ممهدة، فاستغنى الناس بالمعروف المشروح عن الجديد المبتكر، ولم يشعروا بالحاجة إليه، إضافة إلى ما في كتابه "الموافقات" من صعوبة. إلا أنه رغم ارتفاع قيمة ما في الكتاب، وجريان أكثره على معهود علم الأصول، ففيه من الجديد ـ على قلته ـ ما يشكل منهجاً مستقلاً قائماً بذاته، ومختلفاً عن سائر المناهج المعروفة اختلافاً جذرياً. فجديده هذا ليس في الأصول فحسب، بل في أصول الأصول التي تبنى عليها القواعد والأصول. فمنهج الاستقراء للوصول إلى القطع، ومعنى الرجوع إلى قطعي، هي أصول تحكم جملة الفروع في الشريعة. فقد يكون هذا الجديد المختلف هو ما صرف أنظار العلماء عن الشاطبي وكتابه "الموافقات". ورغم اهتمام المعاصرين بالكتاب إلا أن أحداً منهم لم يبن على منهجه أو يعتمده، بل نُسب إليه ما دأب هو على التحذير منه.

المبحث الأول

عرض موجز لفكرة المقاصد عند الشاطبي

لقد اختار الشاطبي لكتابه اسم "الموافقات" مشيراً إلى محاولته التوفيق بين المذاهب، من خلال بيان أنها وإن اختلفت في الفروع فهي راجعة إلى أصول وقواعد معتبرة عند الجميع. وسبب الخلاف إنما هو الاختلاف في إرجاع المسائل إلى أصولها. ورغم ما في منهجه من جديد، إلا أنه ـ كما يقول ـ معتبر عند الأئمة المعتبرين وإن لم يذكروه أو ينبهوا عليه.

فمحاولته التوفيق بين المذاهب تظهر في تعليله الأحكام بالحِكَم والمعاني المصلحية، واشتراطه رجوع هذه الحِكّم إلى معان مقطوع بها. وبذلك فقد اقترب من الشافعية عندما لم يهدر التعليل بالحِكَم،

واقترب من الأحناف عندما رفض كون الحكمة مظنونة. وتظهر كذلك في نفيه لتخصيص العام، وقوله إنه بيان بأن الأفراد المخصصين لم يكونوا داخلين في دلالة النص العام أصلاً. فاقترب من الأحناف بقوله إن المعنى إذا ثبت قطعياً فلا يخصص، وهم لا يخصصون القطعي بالظني. واقترب من الشافعية في قوله إن دلالة العام على جميع أفراده ظنية. ولكنه في الحقيقة ظل بعيداً ومختلفاً عن الطرفين، ولا يقبل قولَه كلٌّ منهما. وقد يكون ذلك من أسباب عدم انتشار منهجه.

واشتراط القطع في الأصول متفق عليه عند الأئمة، لكنهم يعنون بها الأدلة الإجمالية، الكتاب والسنة والإجماع والقياس. أما ما قصده الشاطبي بالأصول التي يجب أن تكون قطعية فهي المعاني التي يرجع إليها الفقه أو يتفرع على أساسها. وهي كل معنى أو أصل معتمد في الشريعة، وكل قاعدة فقهية أو أصولية. فمعاني النصوص التي هي مقاصد للشارع يجب أن تكون قطعية أو راجعة إلى معنى قطعي، وكذلك الضروريات الخمس وقواعد رفع الضرر والحرج والمشقة وأصل مآلات الأفعال وقواعد المصالح المرسلة والاستحسان وسد الذرائع، كلها قطعية في واقعها وشروطها.

والأصول الكلية القطعية عند الشاطبي عامة، أي جارية في أفعال المكلفين على الإطلاق. وثابتة، فلا نسخ لها ولا تخصيص ولا تقييد ولا تغيير ولا رفع بعد ثبوت. وحاكمة غير محكوم عليها، أي ليس في نصوص الشريعة ما يلزم صرف معناه إلى معنى لا تحتمله النصوص. وهي تثبت باستقراء الجزئيات، التي هي معان تحتملها النصوص، أو حِكَم ومصالح يمكن أن تكون مقصودة للشارع بالأحكام. والجزئيات التي ترجع إلى أصل قطعي تكون فروعاً له. فالمعتمد في الشريعة هو أصولها وفروعها. والمراد بحفظ الشريعة حفظ الأصول الكلية المنصوصة، لا المسائل الجزئية.

والكليات لا تنخرم بمعارضة الجزئيات. فالجزئي إذا عارض الكلي فإنه إما أن يرجع إلى كلي آخر، والكليات لا تتعارض، بل لكل منها موضع لإعماله. وإما أن يؤوّل ليرجع إلى قطعي، أو يتوقف فيه حتى يثبت رجوعه إلى قطعي، أو يردّ. والاستقراء هو السبيل الوحيد للقطع عند الشاطبي. وهو أن يحصل من استقراء أدلة المسألة مجموع يفيد العلم.

ودلالات آحاد النصوص الشرعية عند الشاطبي ظنية، ويتوقف في إعمالها حتى ترجع معانيها إلى معان قطعية. والسبيل إلى فهم النص القرآني وإعماله إنما هو بفهمه على ضوء ما سبقه في النزول، فاللاحق شرح وبيان للسابق. والسنة ليس فيها تشريع جديد، بل هي بيان للقرآن.

ومما يشترط له القطع أيضاً معاني الأحكام، التي هي ما يمكن أن يتخيله الناظر مقصوداً بالحكم من حكمة أو مصلحة. فهذه إذا كانت مما يحتمله النص فيجب أن تثبت بالاستقراء. أما إذا لم يكن عليها دلالة من النص لا منطوقاً ولا مفهوماً، أي إذا لم تأت في أحد مسالك العلة المنصوصة، وهي النص والإجماع والتنبيه والإيماء، فلا يُقبل أن يعلل بها الحكم إلا إذا ثبتت قطعاً عن طريق استقراء أحكام كثيرة تحتمل هذا المعنى. وبغير ذلك فهي وهم وخيال، فلا تعتبر. والدليل على شرعية التعليل بهذه المعاني المتخيلة والتي ثبتت بالاستقراء هو أن أفعال الله تعالى وأحكامه معللة، وأنه سبحانه لا يشرع إلا لمصالح العباد. وكذلك الأمر بالنسبة لجواز طلب استقرائها.

والمقاصد قسمان: مقاصد الشارع ومقاصد المكلف. ومقاصد الشارع أربعة أنواع: الأول مقاصد الشريعة، وهي المصالح الضرورية والحاجية والتحسينية ومكمّلاتها. والثاني فهم دلالة النص الشرعي عبر الأصول والقواعد اللغوية المعتمدة. والثالث عدم قصد الشارع للمشقة بالتكليف وإن كانت المشقة من مستلزمات التكليف، والتمييز بين المشقات التي قصد الشارع رفعها والتي لم يقصد رفعها. والرابع قصد الشارع عبودية العباد، بإخراجهم عن دواعي أهوائهم وإدخالهم تحت أمر الشارع، ولو تعارض ذلك مع ما يظنونه مصالح.

والمصلحة ما ثبت أن حصوله مقصود للشارع بالحكم، والمفسدة ما ثبت أن عدم حصوله مقصود للشارع بالحكم. ويُعلم ذلك باستقراء النصوص والأحكام. فإذا ثبت الأمر بوقوع الفعل فالفعل مصلحة، وإذا ثبت الأمر بالنهي عنه فهو مفسدة. وكذلك فما ثبت أنه لأجل حصوله شرعت الأحكام فهو مصلحة، وما ثبت أنه لأجل عدم حصوله شرعت فهو مفسدة. وليست المصلحة عند الشاطبي ما يعود بالنفع على المكلف، أو ما يشعر بموافقته للميول والحاجات الإنسانية. فلا يصح لأحد أن يدّعي

على الشريعة أنها وضعت على مقتضى تشهّي العباد وأغراضهم. وليس من شرط المصلحة أن تكون وصفاً مناسباً، بل إن كون المصلحة مصلحة، وكون المفسدة مفسدة، مما يختص بالشارع، ولا مجال للعقل فيه.

والأحكام هي أسباب لمسبَّبات هي مقصود الشارع، والأحكام تنزل على أساس هذا المقصود، فكان هذا المقصود علة للتشريع. والمجتهدون يكتشفون هذه العلل بالنظر في مآلات ومسبَّبات الأحكام. فمقصود الشارع موجود قبل الأحكام، وعلى أساسه تنزلت الأحكام، والمجتهد لا يعرف المقصود إلا بواسطة الأحكام. فمقصد الحكم عند الشاطبي علة له.

ومراد الشاطبي بالمصلحة والمفسدة، ومراده بأن الشريعة وضعت لمصالح العباد، مختلفان تماماً عن مراد علماء الأصول القائلين بتعليل الشريعة بجلب المصالح ودرء المفاسد، بل هو انقلاب على المعهود عندهم ونسف لفكرتهم.

لقد خلق الله الناس لعبادته، وما من فعل للناس إلا ولله فيه حكم، وعلى المكلف مجتهداً كان أو مقلداً أن يتحرى حكم الله وقصده، الذي يفهمه المجتهد المعتبر، الذي فهم مقاصد الشريعة جملة وتفصيلاً، والذي يُعمل الكليات والجزئيات معاً عند الاجتهاد. والمجتهد المعتبر هو التقي الورع الذي يتطابق سلوكه مع فتواه. أما المقلد فلا نظر له في الأدلة، بل يكون تحريه لقصد الشارع بالترجيح بين المجتهدين. والتخير بين أقوالهم إنما هو اتباع للهوى. والاجتهاد إن تعلق بالاستنباط من النصوص فلا بد فيه من اشتراط العلم بالعربية، وإن تعلق بالمعاني من المصالح والمفاسد فلا يلزمه إلا العلم بالمقاصد جملة وتفصيلاً، حيث يمكنه ذلك بالتلقي والترجمة.

المبحث الثاني

مناقشة فكرة الشاطبي: الكليات والاستقراء

سنناقش هنا أركان فكرة الشاطبي، وهي اشتراط أن تكون أصول الفقه قطعية، والاستقراء وكونه الطريق الوحيد إلى القطع، وفكرة أن الكليات لا تنخرم بمعارضة الجزئيات، وفكرة التواتر المعنوي.

بداية لقد أخطأ الشاطبي حين اشترط القطع لقواعد وأصول الفقه، بمعنى القواعد الأصولية، كدلالة الأمر للوجوب، والأصل في الأشياء الإباحة ما لم يرد دليل التحريم، وقواعد المصالح المرسلة والاستصحاب. وقد قرر ذلك تقريراً ولم يقم عليه دليلاً. حيث ألحق الأصول بالعقائد بصياغة مقبولة بادئ النظر، حيث ينتقل ذهن القارئ عند قراءة كلامه إلى المعنى المعهود للأصول عند الأئمة التي هي مصادر التشريع الأربعة. ثم ذهب بعدها إلى المعنى الذي يقصده.

فالقطع الذي يشترطه الأئمة هو للأدلة الإجمالية، ويلحقونها بالعقائد، ويأتون بالأدلة التي تنهى عن اتباع الظن فيها. أما القواعد الأصولية والفقهية فيكفي فيها الظن لتُعتمد، ولم يشترطوا لها القطع، لا في ثبوتها ولا في معناها، ويكفي أن تكون مستندة إلى الدليل القطعي الإجمالي، أو مصدر التشريع الذي هو مأخذ لها. وقد ثبت لدى الأصوليين بالدليل القاطع وجوب العمل بالظن الذي تفيده الأدلة التفصيلية المأخوذة من الأدلة الإجمالية. وبذلك يخالف الشاطبي المنهج المعهود، ويخطئ في ذلك، لأن الأدلة متوافرة على وجوب إعمال الظني من غير اشتراط رجوع المعنى الظني إلى معنى قطعي، بل الشرط هو رجوع الظني إلى مصدر قطعي، كالأدلة على وجوب إعمال خبر الواحد الظني.

أما بالنسبة إلى الاستقراء وكونه السبيل الوحيد إلى القطع فليس صحيحاً أن النصوص يتعذر أن تدل دلالة قطعية على المعاني، وليس صحيحاً أن القطع لا يحصل إلا بالاستقراء. وقد فرض الشاطبي منهج الاستقراء فرضاً من غير تعريف به ومن غير إثبات لصحته. والأئمة إنما اعتمدوا الاستنباط كمنهج عقلي للفهم والتوصل إلى الأحكام، وليس الاستقراء. وما عليه المسلمون قاطبة أن الإسلام جاء

بنصوص شرعية تُستنبط منها المعاني الشرعية استنباطاً، ومنها الأحكام، ومنها العلل. ولا يعد المعنى أو العلة ظاهرة يجب أن تتكرر في نصوص ودلالات كثيرة لكي يثبت المعنى الكلي. فليس هكذا تستفاد الأحكام، وإنما تستفاد من النصوص. ولذلك عُرّف الفقه بأنه العلم بالأحكام الشرعية العملية المستنبطة من أدلتها التفصيلية. والقواعد نفسها تستنبط استنباطاً من النصوص، وقد تكون ظنية وقد تكون قطعية.

إن الاستقراء، وإن كان منهجاً عقلياً صحيحاً، فليس عمله في دلالات النصوص، وإنما في الظواهر الطبيعية والمادية. والشاطبي باعتماده الاستقراء تعامل مع النصوص تعامله مع تلك الظواهر التي لها صفات وخصائص، ولهذه الخصائص نتائج ومسبَّبات، فكذلك النصوص لها خصائص، وخصائصها معانيها، وهي الأحكام، ولخصائصها نتائج ومسبَّبات هي حِكَمها ومصالحها. فقد سوّى الشاطبي بين الكليات الشرعية والعقلية، باعتبار أن كلتيهما مقتبسة من الوجود، وهذا أمر وضعي لا عقلي. وخطأ استخدام منهج الاستقراء هنا هو أن النصوص الشرعية ليست ظواهر مادية تستقرأ، بل لها دلالات يجب شرعاً العمل بها سواء كانت ظنية أو قطعية.

وأما بالنسبة إلى معارضة الجزئي للكلي ففي طرح الشاطبي تناقض واضح، ولا يستقيم مع منهجه في الوصول إلى الكليات من استقراء الجزئيات. فحيناً يصرح بأن إعمالهما معاً إذا تعارضا باطل، وبوجوب إما أن يؤول الجزئي ليتفق مع الكلي، وإما أن يرد الجزئي، وحيناً يقول بإعمال الكليات والجزئيات معاً، فلا يستغنى بإحداهما عن الأخرى.

وأما بالنسبة إلى التواتر المعنوي فالألفاظ والنصوص هي ما يبحث لها عن معنى، والأحكام والقواعد الشرعية من معاني النصوص ومدلولاتها، وهي قصد الشارع بها. ولا يُعلم قصد الشارع إلا بخبر منه. وأخبار الشارع مصادرها الكتاب والسنة والإجماع والقياس. فإن كانت معاني الأحكام التي يقصدها الشاطبي من مدلولات النصوص فهي شرعية، وإلا فلا. لكن الشاطبي يقصد بمعاني الأحكام حِكَمها ومصالحها، لا معاني النصوص. ومعاني الأحكام لا وجود لها، إذ لا معنى لأن يبحث للمعاني عن

معان. ولا يصح أن يقال إن هذه المعاني مقصودة للشارع. إذ لو قصدها لنصب لها دليلاً، وتكون حينها من دلالات النصوص. ولا ضير في أن يسرح الفكر أو الخيال في حِكَم الأحكام أو مقاصدها، لكن لا يصح أن يضفي عليها قيمة شرعية، أو أن تنسب إلى الله تعالى فيقال إنها مقصودة له.

والشاطبي لا يخالف في هذا، إلا أنه يضيف عليه أنه إذا تضافرت الأحكام على معنى وحصل الاستقراء يكون المعنى قطعياً، ويكون مصلحة وحكمة وعلة وأصلاً ومقصداً. وهنا الاعتراض عليه. فكيف سيحصل هذا التواتر المعنوي ويكتسب المعنى قيمة شرعية إذا لم يكن له أي قيمة شرعية في أي حكم على حدة؟! فإذا امتُحن شخص بعشرين سؤالاً وحصل في كل سؤال على درجة صفر فكيف سيكون مجموع ما حصل عليه مائة من مائة؟!

المبحث الثالث

مناقشة فكرة الشاطبي: المقاصد والعلل

سنناقش هنا أساس فكرة الشاطبي، وهو أصل التعليل لأفعال الله سبحانه وتعالى، وإمكانية استغناء المجتهد المحيط بكليات الشريعة عن النظر في جزئياتها، لعدم اشتراطه العلم بالعربية للمجتهد العالم بمقاصد الشريعة.

ففي أصل التعليل لأفعال الله تعالى هنالك اتجاهان للبحث: أحدهما بحث كلامي لا علاقة له بأصول الفقه، وهو أن أفعال الله تعالى معللة بالغرض، وهذا ينطبق على أحكامه، فلا بد أن يكون لكل حكم قصد، فوجب تعليل الأحكام. والثاني بحث أصولي شرط أن يفصل عن تعليل أفعال الله تعالى، وهو أن الأحكام الشرعية معللة، بناء على الأدلة الدالة على أن الشريعة رحمة للناس وشفاء، وبناء على الوقوع.

لقد ذهب الشاطبي إلى إثبات تعليل أفعال الله تعالى عن طريق استقراء النصوص الكثيرة كالتي جاء فيها: "ليبلوكم"، "وليتم نعمته عليكم"، "ليعبدون"، "لعلكم تتقون"، "لئلا يكون للناس على الله حجة".

وهذا استدلال لا يصح، لأنه استقراء ناقص، لا يستغرق كل فعل لله أو حكم، فلا يفيد. فكما جاءت نصوص دلت على القصد فقد جاءت أخرى لم يظهر فيها القصد، كقوله تعالى: "والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء"، وهذا ينقض زعم الاستقراء. ثم إن من هذه النصوص التي أتى بها لا تدل على علل، ولا يستقيم في العقل الربط بينها وبين تعليل الأحكام بمقاصدها، كقوله: "ليبلوكم". إضافة إلى أن كثيراً مما استدل به الشاطبي يمكن الاستدلال به على عكس ما أراده. كما في قوله تعالى: "وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون"، حيث يمكن أن يقال: ولماذا يريد الله من الناس أن يعبدوه؟ والنص لا يذكر الغرض من العبادة.

. المقاصد والعلل:

لقد عدّ الشاطبي أن مقاصد الشارع من الأحكام هي عللها من غير أن يتعرض لإثبات أن المقصود بالحكم هو علته. وعليه فالحكم هو سبب علته. ففي مثال حكم وجوب القطع في السرقة فإن المقصود بالحكم هو الزجر، ويكون الزجر هو علة للحكم، ويكون الحكم بوجوب القطع سبباً للزجر، أي يكون الحكم سبباً لعلته. وهذا خطأ. لأن مقصد الحكم وحكمته شيء وعلته شيء آخر. وكون علة الحكم لا تتأخر عنه فهذا متفق عليه، وهي إما أن تسبقه في الزمان أو تقارنه، فتكون باعثة عليه. وفي مثال السرقة فإن علة حكم وجوب القطع هي السرقة، والزجر نتيجة وحكمة. والسرقة التي هي علة حكم وجوب القطع تحصل قبل الحكم أو معه، ولا تتأخر عنه. ثم إن العلاقة بين العلة والمعلول لا تتخلف، فحيثما وجدت السرقة وجد حكم وجوب القطع. أما الزجر الذي هو حكمة أو نتيجة فقد يوجد بالقطع وقد لا يوجد.

وفي مثال خلق الجن والإنس لأجل العبادة، فالعبادة هي مقصد للشارع من الخلق وحكمة، وقد توجد أو لا توجد كما في حالة الكافر أو العاصي، ولا يمكن أن تكون العبادة هي علة الخلق، فلا تكون العلة بعد معلولها. فليست العلة مقصداً، وليس المقصد علة، وليست مقاصد الشارع عللاً للأحكام.

إن هذا الخلط بين علة الحكم والمقصد منه يمكن أن يردّ منهج الشاطبي من أصله. وسببه هو انصراف الذهن عن النظر في الحكم وعلته إلى النظر في طريقة الشارع في التشريع. فيتصور الناظر أن عند الشارع قوانين أو طريقة للتشريع ينزل الأحكام بناء عليها، فيذهب إلى محاولة اكتشاف هذه القوانين. وسواء صحّ هذا أم لم يصحّ فإنه تجاوز من الإنسان لحدوده ينطوي على قياسٍ خفيٍّ للخالق على المخلوق، وهذا لا يصحّ.

. الاستغناء بالكليات عن الجزئيات:

بناء على منهج الشاطبي في أن الكليات لا تفهم إلا باستقراء الجزئيات فإنه يُعترض عليه بأنه يمكن إذاً الاستغناء عن النظر في الجزئيات بعد الوصول إلى الكليات. لكن الشاطبي يردّ هذا ويصرح بلزوم إعمال الجزئيات والكليات معاً. إلا أن هذا الاعتراض على الشاطبي صحيح وإن صرح هو بردّه. ومما يصحح هذا الاعتراض قول الشاطبي بصحة الاجتهاد ممن فهم المقاصد جملة وتفصيلاً ولو لم يكن عنده علم بالعربية. فالعلم بالعربية هو لأجل التوصل من الجزئيات إلى الكليات. وهذا إشارة إلى إمكان الاستغناء عن النظر في النصوص لأجل الاجتهاد. ثم إن الشاطبي في حديثه عن مراتب العلماء، عندما وصل إلى المرتبة الثانية التي فهم صاحبها كليات الشريعة ولكنه إذا اجتهد يُعمل الكليات ولا يُعمل الجزئيات، فقد رأى الشاطبي أن هذه المسألة لا زال فيها إشكال، ولم يمنع صاحب هذه المرتبة من الاجتهاد.

الخاتمة

إن ما قام به الإمام الشاطبي رحمه الله هو محاولة إصلاح في علم الأصول، لتصحيح ما رآه أخطاء عمّت، وتركيز أصول أغفلت، ولاطّراح ما فيه مما ليس منه، وللتنبيه إلى مواضع يظن فيها الخلاف ولا خلاف. ومن ذلك رفضه للمفهوم السائد للمصلحة والمفسدة، وتصحيحه خطأ من رأى أن مقاصد الشريعة هي مصالح الناس كما يراها الناس، قاصداً إلى منع تجاوز حدود الشريعة بحجة المقاصد، ومنع التلاعب بالدين بحجة المصالح والمفاسد. وهذا ممّا يشهد له.

والشاطبي رحمه الله رغم الخطأ في منهجه، في أساسه وأركانه، فإنه لم يبن عليه فروعاً شاذة. فعندما أوصله منهجه إلى الاستغناء بالكليات عن الجزئيات توقف مستشكلاً، وكأنه توقع أن يأتي بعده من يحلّ هذا الإشكال. وعندما قرر أن خبر الآحاد إن لم يرجع إلى معنى قطعي فإنه يتوقف فيه، كأنه لم يستسغ ذلك التوقف، فقال بندور هذه الحالة، وأن ليس في إعماله حينها ما يضير، محتجاً بأن العلماء أعملوا المناسب الغريب. فرغم إيمانه بمنهجه وأصوله كان رحمه الله يشعر بأن السلامة في موافقة السابقين من السلف الصالح والأئمة المجتهدين فيما صدر عنهم من الفقه.

وبغض الطرف عن منهج الشاطبي أو فكرته، فإن ما قصده حريّ بأن يُقصد، وهو الرجوع إلى الأصول وتنقيحها والتوفيق فيها، بإزالة الخلاف المبني على اختلاف الاصطلاحات وسوء الفهم، وإزالة الأفكار الدخيلة التي لا ثمرة لها. ولا يكون هذا إلا بعلماء حقيقيين، يرجعون إلى الجذور، إلى القرآن والسنة وما أرشدا إليه، متحررين من تأثيرات الفكر الغربي، فلا يقيمون وزناً لعرف لا يقرّه الإسلام وإن عمّ، ولا لفكر أو حكم لا ينبثق عن عقيدته وإن ساد، ولا يضطربون أمام مناقضة أحكام دينهم لأفكار الحضارة الغربية المنحطة، ويسعون إلى سيادة الإسلام عقيدة ونظام حياة.

وختاماً أسأل الله تعالى أن يجزل الخير والعطاء للأخ الدكتور محمود عبد الهادي فاعور، صاحب هذه الدراسة القيمة، التي بيّن فيها فكرة المقاصد عند الإمام الشاطبي بياناً شافياً. وأحمده تعالى أن أعانني

على اختصارها وتركيز أفكارها، ليصغر حجمها ويسهل تناولها. وأسأله تعالى أن ينفع بها كل طالب للحق وساعٍ إليه. والحمد لله رب العالمين.

عبد الحميد عبد الحميد

السحّارة في ٩ ذي الحجة ١٤٤١هـ / ٣٠ تموز ٢٠٢٠م.

وتم التعديل بناء على ملاحظات المؤلف الدكتور محمود على هذا المختصر في ١٢ ربيع الثاني ١٤٤٢هـ / ٢٧ تشرين الثاني ٢٠٢٠م.

المحتويات

تم بعونه تعالى.